

# اقتیاد کی مابعد الطبیعیات

ڈاکٹر عشرت حسن انور

ترجمہ

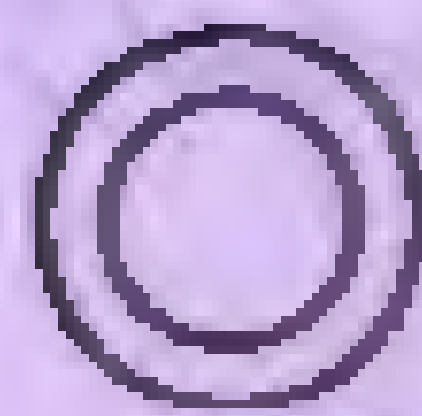
ڈاکٹر شمس الدین صدیقی

گلشن پبلشرز، گادگڈل چوک، سرینگر

# اقبال کی مابعد الطبیعیات

ڈاکٹر عشرت حسن انور  
ترجمہ

ڈاکٹر شمس الدین صدیقی



گیشن پبلیشرز  
گاؤگل چوک ایکس پریس روڈ سرینگر  
کشمیر ۱۹۰۰۰۱ فون ۶۲۰۸۱-۱



جملہ حقوق محفوظ ہیں !

پبلشر \_\_\_\_\_ گلشن پبلشرز، گاولڈن سیرنگ

سال اشاعت: ۲۰۹۱ھ

ذیراہتمام \_\_\_\_\_ معراج الدین ر

تعداد: ۱۰۰۰

قیمت: ۵۰ روپے

گلشن پبلشرز، گاولڈن سیرنگ

تقسیم کار \_\_\_\_\_

شیخ محمد عثمان ایڈیٹر، گاولڈن سیرنگ

فون نمبر 72081

## فہرست مطالب

۵	۱۔ عرضِ مترجم
۷	۲۔ پیش لفظ
۹	۳۔ دیباچہ
۱۵	۴۔ باب اول : کلماتِ تعارف
۲۷	۵۔ باب دوم : وجدان کا طریقہ
۴۱	۶۔ باب سوم : خودی
۸۷	۷۔ باب چہارم : عالم مادی
۱۰۹	۸۔ باب پنجم : وجودِ مطلق یا خدا
۱۳۷	۹۔ فرہنگ
۱۴۱	۱۰۔ اشاریہ

## عرضِ مترجم

علامہ اقبال کی اخلاقی تعلیمات کے مختلف پہلوؤں پر شارحین و ناقدین اقبال نے بہت کچھ لکھا ہے لیکن ان کے مابعد الطبعی افکار کو کسی منظم و مربوط انداز میں پیش کرنے کی کوششیں اردو میں بہت ہی کم ہوتی ہیں۔ چونکہ علامہ کے مابعد الطبعی افکار کا اصل ماخذ ان کے وہ خطبات ہیں جو الہیات اسلامیہ کی تشکیلِ جدید کے موضوع پر انگریزی میں دیتے گئے تھے اس لیے ان کی مابعد الطبعیات پر بیشتر تحریریں انگریزی زبان ہی میں ہوتی ہیں۔ ضرورت محسوس ہو رہی تھی کہ اردو میں بھی کوئی مربوط کتاب اس موضوع پر شائع ہو۔ چنانچہ اسی ضرورت کی تکمیل کے لیے میں نے ڈاکٹر عشرت انور کی کتاب میٹافزکس آف اقبال کا یہ ترجمہ کیا ہے۔ ڈاکٹر انور نے اپنی بحث کو تقریباً تمام تراجم اقبال کی نشری تحریروں پر مبنی کیا ہے نہ کہ اشعار پر، اور یہ کوشش کی ہے کہ اقبال کا موقف خود ان کے بیانات سے اور ان تنقیدوں سے جو



دوسرے مفکرین پر انہوں نے کی ہیں، متعین و مستنبط کیا جاتے۔  
 میرے ترجے کو وقیع اور اردو کے مزاج کے مطابق بنانے کی  
 خاطر میرے اجباب ڈاکٹر اطاعت یزدان (استاد فارسی پشاور  
 یونیورسٹی) اور جناب سید محمد احمد سعید (استاد فلسفہ کراچی یونیورسٹی)  
 نے اصل سے مقابلہ کرتے ہوئے بڑی توجہ سے اس پر نظر  
 ڈالی اور مفید مشورے دیئے۔ میں اپنے ان دونوں کرم فرماؤں  
 کا شکریہ ادا کرتا ہوں۔

ڈاکٹر شمس الدین صدیقی

ستمبر ۱۹۷۶ء

## پیش لفظ

اقبال کی مابعد الطبیعیات پر یہ رسالہ لکھ کر ڈاکٹر عشرت حسن نے اس عظیم شاعر فلسفی کے مطالعے کی راہ میں بڑی اہم خدمت انجام دی ہے۔ ضرورت تھی کہ اقبال کے بنیادی تصورات — وجدان، خودی، عالم مادی اور خدا — کی پوری احتیاط سے چھان بین کر کے انہیں قطعیت کے ساتھ متعین کر دیا جائے۔ ڈاکٹر عشرت نے اس مشکل کام کا بیڑہ اٹھایا اور اسے کامیابی سے پورا کیا۔ میری راتے میں اقبال کو سمجھنے کے سلسلے میں یہ رسالہ درحقیقت بہت مدد و معاون ثابت ہو گا اور میں پُر زور سفارش کرتا ہوں کہ جو لوگ اقبال کے فکر کی گہرائیوں تک پہنچنا چاہتے ہیں وہ یہ رسالہ ضرور پڑھیں۔ گزشتہ ربع صدی سے ہندوستان میں اقبال ایک بڑی ذہنی و اخلاقی قوت کی حیثیت سے متوجہ رہے ہیں اور موجودہ زمانے کے ہندوستانی مسلمان کے ذہن کو سمجھنا اقبال کے گہرے مطالعے کے بغیر ممکن نہیں ہے۔

سید ظفر الحسن



## دیباچہ

اقبال کی مابعد الطبیعیات پر اس رسالے میں میں نے اقبال کے موقف کو قرآن مجید اور اسلامی متصوفین و فلاسفہ کے حوالے سے پیش کرنے سے احتراز کیا ہے سوائے ایسے مقامات کے جہاں یہ حوالے ناگزیر تھے یہ میں نے اس لیے کیا ہے کہ اقبال کے فلسفیانہ تصورات کی تعبیر و ترجمانی ان تصورات کے بل پر اپنے آپ ہو۔ سچ پوچھتے تو اقبال کے فلسفے کو قرآن مجید اور اسلامی الہیاتی فکر کے تعلق سے پیش کرنا ایک علیحدہ کتاب کا متقاضی ہے اور یہ گمشدہ اسی وقت کی جاسکتی ہے جبکہ اقبال کی مابعد الطبیعیات کی، خود اپنے بل پر مکمل تشریح و تفہیم ہو چکی ہو۔ میں نے اقبال کے مابعد الطبیعیات حصے کو اسی طرح پیش کیا ہے جس طرح خود اقبال نے اس کی وضاحت کی ہے یا جس طرح دوسرے نظریات پر — خواہ وہ قدیم ہوں، جدید ہوں یا اسلامی ہوں — ان کی تنقید سے اس کا استخراج کیا جاسکتا ہے، کیونکہ اقبال کے منفی نکات ہمیشہ مثبت نکات کا دیباچہ ہوتے ہیں اور جب وہ کسی موقف پر تنقید کرتے ہیں تو ساتھ ہی اس مثبت جہت کی طرف اشارہ بھی کر دیتے ہیں جس طرف ان کا ذہن کام کو



رہا ہوتا ہے۔

چنانچہ میں نے صرف ان کی فلسفیانہ تحریروں اور خاص کر اسلامی  
الیات کی تشکیلِ جدید پر ان کے خطبات پر اپنی توجہ مرکوز رکھی ہے تاکہ اپنے  
دلائل کی تائید اور اپنی بحث کا ثبوت فراہم کر سکوں۔ اگرچہ جی بہت پلماتا تھا  
لیکن میں نے اپنے نتائج کے لیے ان کی شعر و شاعری پر انحصار نہیں کیا  
ہے۔ میرے اخذ کردہ نتائج ان کے خطبات، ان کی کتاب "فلسفہِ عجم"  
اور ان کے بعض مقالات و مکتوبات سے، جو مختلف رسالوں اور مجموعوں  
میں شائع ہو چکے ہیں، بخوبی تصدیق پاتے ہیں۔

اقبال نے یہ کتاب اپنی پی ایچ ڈی کے لیے مقالے کے طور پر لکھی  
تھی جو بعد میں طبع ہوئی۔ کچھ عرصے کے بعد ان کے خیالات اس کتاب سے  
بہت کچھ مختلف ہو چکے تھے۔ چنانچہ ایک مرتبہ مجھ سے صننا اس کا تذکرہ  
بھی کیا تھا۔

یوں معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کی فکر دو منازل سے گزری ہے، ماقبل  
وجدانی اور وجدانی۔ پہلی منزل میں وہ اس روایتی طرزِ فکر کا اتباع کرتے  
ہیں جو ہمہ اوستی یا وحدت الوجودی تصورات سے قریبی تعلق رکھتا تھا۔  
اور اس دور کے شکستہ و متزلزل مسلم معاشرے کو بہت اپیل کرتا تھا۔ لیکن  
یورپ کے سفر نے ان کے حوصلے اور فکر کو نئی توانائی اور ان کے عزم کو نئی  
قوت بخشی، ان میں ایک سیاسی ردِ عمل پیدا ہوا۔ اب وہ انفعالیات، سکون  
جمود اور لغنی ذات کے بجائے فعالیت، عمل اور اظہارِ ذات پر زور دینے

گئے۔ انہیں اپنے خیالات میں تقویت برگساں، نیپٹشے اور میک ٹیگرٹ کے مطالعے سے حاصل ہوئی۔ اور اس طرح وہ ذات یا خودی کی حقیقت اور ارادے کی قوت کو بنیادی اہمیت دینے لگے لیکن یہ ان کے دل و دماغ کو مطمئن کرنے کے لیے کافی نہ تھا، چنانچہ انہوں نے خدا، خودی، خودی کی آزادی و اختیار اور لافانیست یعنی بقائے روح کے علم کا ادعا کیا۔ ان سب باتوں کا اثبات انہیں وجدان کی بنا پر کرنا ضرور ہوا۔ اب یہاں ہم سمندر کے کنارے سیارے نہیں کھڑے رہتے بلکہ بحرِ لا متناہیت میں اتر کر اس کے تیز دھاروں اور اس طوفانوں اور خطروں میں سے گزرتے ہیں، ہمیں اپنی فکر کے بڑھتے ہوئے سیالوں کا شعور ہوتا ہے اور ہم اس پر محدود و ناقص ہونے کا الزام لگاتے گتے ہیں۔ حقیقت نہائی اور اس سے متعلق تمام مقولات کی اب براہِ راست وجدان کی بنا پر توثیق کی جاتی ہے۔

یہ آخری منزل اقبال کے فلسفے کے لیے اہم ترین ہے اور میں نے صرف اسی کو پیش نظر رکھا ہے کیونکہ یہی وہ منزل ہے جو انہیں ایک طرف مغربی مفکرین سے اور دوسری طرف ”مسلم فلاسفہ“ سے ممتاز کرتی ہے۔ اس سلسلے میں، میں نے میک ٹیگرٹ، برگساں، نیپٹشے، برکلی لائبنز اور کانت کے نظریات کے اثرات اور ان پر علامہ اقبال کی اصلاحات اور ترمیمات سے بھی کچھ بحث کی ہے لیکن اس خوف سے کہ کتاب کا اصل متن سنگلاخ اور دوسرے فلسفیوں سے تقابلی مطالعے کی وجہ سے



بوجھل نہ ہو جائے، میں نے حتی الامکان ان تقابلوں کو پا ورق میں رکھا ہے۔  
 آخر میں کتابیات دے دی گئی ہے جس میں تقریباً وہ سبھی کتابیں  
 آگئی ہیں جو علامہ اقبال نے لکھی ہیں اور جواب تک اقبال پر شائع ہوئی ہیں۔  
 میں اپنے استاد ڈاکٹر سید ظفر الحسن، پروفیسر علی گڑھ یونیورسٹی  
 کامریون منت ہوں کہ انہوں نے بڑی شفقت کے ساتھ میری گراں قدر  
 رہنمائی فرمائی۔ حق یہ ہے کہ میں نے انہی کی صحبت میں مذہب اور فلسفے کو  
 سمجھنا سیکھا۔ مجھ پر جناب ایم۔ ایم۔ شریف، ریڈر، مسلم یونیورسٹی کاشمیر  
 جی واجب ہے جنہوں نے اس کتاب کی اشاعت کے سلسلے میں کئی قیمتی  
 مشوروں سے مجھے نوازا۔

عنایت الوری

یکم دسمبر ۱۹۶۱ء

## حواشی

۱۔ ظاہر ہے کہ یہ کتابیات صرف سال ۱۹۱۹ء تک کی مطبوعات پر مشتمل ہے۔  
 گزشتہ ۲۳، ۲۴ برسوں میں اقبال پر اتنا کچھ شائع ہو چکا ہے کہ اب  
 کتابیات کی کوتاہی بہت باقی نہیں رہی۔ چنانچہ ترجیح میں اسے حذف  
 کر دیا گیا ہے۔ (مستوجیم)



## باب اول

### کلماتِ متعارف

اسلام میں مذہب اور فلسفے کو ہم آہنگ کرنے کی سب سے مربوط  
کوشش بیویں صدی میں غالباً صرف اقبال ہی نے کی ہے۔ ان کے  
کام کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ انہوں نے اسلام کی مذہبی فکر یعنی الہیات  
کو نئے سرے سے تشکیل دینے کی سعی کی اور

۴ ویسا ہی کارنامہ سرائیچم دیا جیسا صدیوں پہلے ہمارے عظیم  
مشکین مثلاً نظام اور اشعری نے یونانی سائنس اور فلسفے کے  
مقابلے میں انجام دینے کی کوشش کی تھی۔

لیکن اقبال کا تشکیل نو کا کام یونانی فکر سے نقصان نہیں حاصل کرتا بلکہ  
اس کے برعکس وہ تو یونانی فکر پر نکتہ چینی کرتے ہیں اور واضح کرتے ہیں کہ  
یونانی فلسفے کی روح خالص سوج بچار ہے۔ اور محض سوج بچار قسم کا فکر نہ  
تو مقرون (یعنی محسوس و مادی) عالم ہی کو گرفت میں لانے کی قدرت  
رکتا ہے اور نہ ہی حقیقت نہائی یعنی حقیقت مطلقہ<sup>۱</sup> کا قطعی علم دیا کرتے  
ہیں کام آسکتا ہے۔ بلکہ وہ تو حقیقت مرتئی یعنی عالم محسوس کا بھی انکاری  
ہوتا ہے<sup>۵</sup> مثلاً افلاطون کے سوج بچار نے اسے اس عقیدے تک پہنچایا  
کہ عالم مرتئی غیر حقیقی ہے کیونکہ وہ ہمیشہ متغیر ہے حالانکہ حقیقت کو قائم و دائم

ہونا چاہیے۔ صرف تصورِ کلی<sup>۸</sup> ہی کو دوام ہے لہذا اعیان یا تصورات ہی ثابت اور دائمی ہیں، صرف وہی حقیقی معنوں میں حقیقی ہیں اور عالم محسوس جو تکمیلی مراحل میں ہے غیر حقیقی ہے۔ چنانچہ جیسا کہ کانٹ بتاتا ہے، تمام اصلی تصورِ تبیین<sup>۹</sup> کا موقوف یہ ہے کہ جو اس اور شاید کے ذریعے سارا دوقف اسواتے فریبِ نظریٰ یعنی التباس<sup>۱۰</sup> کے اور کچھ نہیں اور ان کی صداقت صرف فہم محض<sup>۱۱</sup> اور عقل<sup>۱۲</sup> کے تصورات میں پائی جاتی ہے۔<sup>۱۳</sup>

لیکن سوشل بحاری فکر بغیر تجربے<sup>۱۵</sup> کے کبھی علم اور حقیقت کی یقینی بنیاد<sup>۱۶</sup> تک نہیں پہنچاتا، وہ خللار میں اپنے پر پھڑپھڑاتا رہتا ہے اور کسی نتیجے تک نہیں پہنچتا۔ کوئی علم خالص قبلِ تجربی<sup>۱۷</sup> انداز میں ممکن نہیں ہے، تجربہ سادے علم کے لیے ضروری زینے کی حیثیت رکھتا ہے۔ اقبال نے جدید فلسفے سے فیض حاصل کیا ہے۔ جدید فلسفہ خصوصاً کانٹ کے بعد سے، بنیادی طور پر عملی یا تجربی<sup>۱۸</sup> ہے۔ اسلام کی روح بھی بنیادی طور پر تجربی یا عملی ہے۔ اسلام کے نزدیک دنیا حقیقی ہے نہ کہ صرف ایک عارضی تماشا۔ تجربہ علم کا ایک ضروری ماخذ ہے۔ جیسا کہ اقبال واضح کرتے ہیں اسلام نے تجربے پر اس زمانے میں زور دیا جب کہ سائنس اس سے آشنا نہیں تھی۔<sup>۱۹</sup>

لیکن جدید سائنس کی روح بعض جدید فلسفیانہ مکاتبِ فکر کی طرح بہت ادعائی<sup>۱۹</sup> ہے۔ جدید علوم اور فلسفے جی تجربے پر زور ضرور دیتے



ہیں لیکن اس خیال کی طرف، متامل ہیں کہ صرف محسوسات ہی حقیقی ہیں۔ یہ کسی ایسی حقیقت کے امکان سے جو حسی تجربے سے ماورا ہو ۲۱ آنکھیں بند کر لیتے ہیں۔ برعکس اس کے اسلام یہ کہتا ہے کہ محسوسات سے ماورا ایک نیا اُفتی ہے، ماورائی حقیقت کا اُفتی۔ اسلام محسوسات کو حقیقی تسلیم کرتا ہے لیکن اس بات پر بھی زور دیتا ہے کہ محسوسات ہی تنہا حقیقت نہیں۔ عصر حاضر کے سائنس دان اپنے حسی تجربے کو اس قدر اہم سمجھتے ہیں کہ اس کے ماورا کسی بالاتر عالم کی حقیقت تسلیم کرنے سے قاصر ہیں۔ نتیجتاً جدید ذہن 'مدرک و محسوس' ۲۱ کے لیے فطری میلان رکھتا ہے اور حیات و کائنات کے کسی روحانی مفہوم یا قدر کا انکار کر دیتا ہے۔ وہ خدا اور معاد یعنی حیات بعد الموت پر ۲۲ کوئی ایمان نہیں رکھتا۔ علاوہ ازیں جدید ذہن میں عالم مادی، تمام اشیاء اور واقعات کے مابین ایک غیر متغیر رشتہ۔ لزوم ۲۳ کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔ جدید ذہن کے لیے عالم مادی اپنی ماہیت ہی میں میکانیکی یعنی خودکار ہے، اسی لیے سائنس دان میکانیکی کی جانب داری کرتا ہے اور تمام نامیاتی نشوونما اور حیات حتیٰ کہ شعور کی توجیہ بھی میکانیکی طور پر لازمی اور معین ۲۴ (یعنی کہ جبری) کی اصطلاحوں میں کرتا ہے۔ اس سے اختیار کے لیے ۲۵ کوئی گنجائش باقی نہیں رہ جاتی۔ اور اختیار کا انکار کرنے کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ تمام اخلاقی اور مذہبی دلوں اور تمنائیں ہمارے دل کے اندر ہی گھٹ کر ختم ہو جاتی ہیں، اختیار ہماری تمام مذہبی اور عملی سرگرمی کے لیے ایک ضروری مسئلہ ہے۔ میکانیت ہماری ذات کو ایک واحد یا ایک

بے بنیاد مفروضہ بنا کر رکھ دیتی ہے، میکائنت، خودی یعنی ذات کو محض میکائیکی قوتوں کی آماجگاہ بنا دیتی ہے جس کا اپنے طور پر کوئی وجود نہیں۔ چنانچہ اقبال کے پیش نظر جو مسئلہ ہے وہ وجود باری تعالیٰ، ذات یعنی خودی کی حیثیت، اس کے اختیار اور حیات بعد الموت یعنی معاد کو ثابت کرنے کا مسئلہ ہے۔ اقبال کا فلسفہ بنیادی طور پر مذہبی ہے اگرچہ بقول پروفیسر نکلسن:

”وہ فلسفے کو کبھی مذہب کے تابع نہیں کرتے“<sup>۲۷</sup>

اقبال کے لیے مذہبی صداقتیں بنیادی ہیں اور ازلہ اس اہمیت رکھتی ہیں۔ اقبال ان ہی صداقتوں کا اثبات کرنا چاہتے ہیں۔ صرف نظریہ اور محض حسی تجربہ، دونوں ہی ان صداقتوں کا اثبات کرنے میں ناکام رہتے ہیں۔ کانٹس کے برخلاف اقبال علم کو عملی و تجربی حقیقت یعنی محسوسات تک محدود کرنے کے لیے تیار نہیں ہیں بلکہ وہ اس سے آگے جاتے ہیں۔ ایک شاعر فلسفی کی حیثیت سے، اپنے زورِ بیان کے ساتھ، وہ اسلامی صوفی<sup>۲۸</sup> کے دروانے پر دستک دیتے ہیں تاکہ باری تعالیٰ کا، اسرارِ ذات کا، اس کے اختیار اور معاد کا براہ راست انکشاف ہو۔ اس طرح ہستی مطلق کے وجود اور اس کی حقیقت کو ثابت کیا جاسکتا ہے اور اس کی ماہیت کا شائق ہو سکتا ہے، لیکن یہ صرف ایک غیر معمولی تجربے کے ذریعے ممکن ہے جسے اقبال وجدان کا نام دیتے ہیں۔ حقیقت کو کلی طور پر گرفت میں لینا یعنی حقیقت معلکہ کا درک<sup>۲۹</sup> ہی اس وجدان کا مقصود ہے۔ یہ ایک، درجہ تجربہ ہے



اور صرف چند برگزیدہ افراد ہی اس کے امین ہوتے ہیں۔

وجدان سے رجوع کرنے کا تقاضا نہیں نیا بلکہ درحقیقت اقبال سے پہلے بھی یہ دعوت دی جا چکی ہے۔ انسانی ذہن نے اس انسانی علم سے نا آسودہ ہو کر جو عقل اور حسی تجربے سے حاصل ہوتا ہے، صوفیانہ تجربے کی جستجو کی ہے۔ نظری<sup>۳۱</sup> شعور حقیقتِ مطلقہ کو گرفت میں لانے کا متمنی ہوتا ہے لیکن اس میں ناکام رہتا ہے، اس بات کو کانٹنے پایہ ثبوت تک پہنچا دیا ہے۔ علم مطلق کی یہ پیاس شاید ایک خاص قسم کے وجدان سے بجھائی جاسکتی ہے۔ صوفی کے دعوے کی مطابق حقیقت کے مطلق یا مکمل علم کی یہ فطری آرزو صرف وجدان ہی سے پوری ہو سکتی ہے۔

لیکن غزالی اور کئی دیگر صوفیہ نے وجدان کو ایک تادر فکر علم قرار دیا ہے جو عقل و ادراک<sup>۳۲</sup> سے مختلف ہے۔ اسی بات نے وجدان کی صحت کو بعض مفکرین کے خیال میں مشکوک بنا دیا ہے۔ لیکن اقبال اس سے اختلاف کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک وجدان بھی عقل و ادراک جیسا ایک وسیلہ علم ہے، البتہ وہ وجدان کو علم کی ارفع صورت قرار دیتے ہیں اگرچہ کینی<sup>۳۳</sup> اعتبار سے وہ دوسرے وسائل علم کی طرح ہے یہ درست ہے کہ وجدان ایک طرح کا احساس<sup>۳۴</sup> ہے لیکن اس کا مطلب موضوعیت<sup>۳۵</sup> میں اتر جانا نہیں ہے۔ یہ احساس اپنی خاصیت میں بنیادی طور پر وقتی ہے اور حسی ادراک ہی کی طرح معروضی<sup>۳۶</sup> ہے۔

علاوہ انہی وجدان کی معروضیت کو شک و شبہ کی نظر سے اس لیے دیکھا گیا ہے کہ صوفی حقیقتِ مطلقہ یعنی خدا کے ادراک<sup>۳۷</sup> سے آغاز کرتا ہے اور وجدان کو اسی کی حد تک محدود رکھنا چاہتا ہے۔ برعکس اس کے اقبال خود اپنی ذات کے وجدان سے آغاز کرتے ہیں اور اس طرح وجدان کو ہمارے عام تجربے سے قریب تر لے آتے ہیں۔ وہ ذات کے وجدان کے بعد حقیقت اور پھر حقیقتِ مطلقہ کے وجدان تک پہنچتے ہیں۔

اپنی ذات کے وجدان کا باب ہم سب کے لیے کھلا ہوا ہے۔ اہم فیصلوں اور عمل کے بعض حساس لمحوں میں ہمیں اس کا تجربہ ہوتا ہے۔ یہ وجدان ہمیں اپنی ہستی کی گہرائیوں تک لے جاتا ہے اور ہمیں اپنی حقیقت کا براہِ راست یقین دلاتا ہے۔ تجربیں<sup>۳۸</sup> اور عقلیں<sup>۳۹</sup> دونوں بہر حال ذات کی حقیقی ماہیت منکشف کرتے ہیں ناکام رہتے ہیں۔ تجربیں ذات کو صرف وارداتِ نفس<sup>۴۰</sup> کی آمد و شد قرار دیتے ہیں۔ لیکن ان واردات کو ایک دوسرے سے علیحدہ رکھتے ہوتے وہ اس وحدت کو نظر انداز کر دیتے ہیں جو ان واردات کو ایک کُل میں شیرازہ بند کرتی ہے۔ بقول برگساں:

”وہ ان وارداتِ نفس کو خواہ کتنا ہی پاس پاس رکھیں اور درمیانی

وقفوں کا کتنا ہی احاطہ کریں ایغو ہر دفعہ ان سے بچ نکلتا ہے

آخر کار ایک پیکر خیالی<sup>۴۱</sup> کے سوا انہیں کچھ ہاتھ نہیں آتا۔“<sup>۴۲</sup>

عقلیں بھی ذات کی حقیقی ماہیت کو گرفت میں لانے سے قاصر

ہیں۔ وہ صرف ایک تعقلی وحدت<sup>۴۳</sup> کو فرض کرتے ہیں جسے وہ الٰہیہ کا نام دیتے ہیں اور جس میں وارداتِ نفس یوں جاگزیں ہوتی ہے جیسے خلا<sup>۴۴</sup> میں ہوں۔ وہ شے کی تہہ تک یعنی ذات کی اصل ماہیت اور اس کی ہستی تک نہیں پہنچ پاتے۔ لیکن "حقیقی تجربیت"<sup>۴۵</sup> یا وجدان ہماری ہستی کی انتہائی گہرائیوں کو براہِ راست ہمارے لیے منور کر دیتا ہے۔ یہیں پر ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ کس طرح وحدت میں کثرت<sup>۴۶</sup> ہے اور کثرت میں وحدت۔ ذات یا خودی محض سکونی اور جداگانہ حالتوں کے مجموعے کا نام نہیں ہے۔ ایسی دو حالتوں کے مابین ہمیشہ ایک تیسری حالت پائی جاتی ہے۔ یہ سب حالتیں ایک دوسرے کے ساتھ بہت قریبی طور پر گنڈھی ہوتی ہیں۔ وہ ان بڑھتی اور چڑھتی ہوتی موجوں کی طرح ہوتی ہیں جنہیں ایک دوسرے سے الگ نہیں کیا جاسکتا اور کسی خشک خطہ زمین پر علیحدہ کر کے ان کا جداگانہ مشاہدہ اور ان پر تجربہ<sup>۴۷</sup> نہیں کیا جاسکتا جیسا کہ ماہرینِ نفسیات کا خیال ہے۔ اسی طرح کا مشاہدہ اور تجربہ ہماری ذات کی اصل ماہیت ہم پر کسی طور منکشف نہیں کو پاتا۔ ذات یا خودی اپنی ماہیت میں بنیادی طور پر حرکی<sup>۴۸</sup> ہے، اس کی ماہیت مسلسل نشوونما، مسلسل اضافہ اور مسلسل عمل ہے۔

اسی طرح ذات کا وجدان ہمیں وہ نقطہ راخرف فراہم کرتا ہے جو عقلین اور تجربین کے طریق تحقیق سے اپنا راستہ الگ کرتا ہے۔ یہ راستہ چڑھاتی ہیں پیچ مار اور مشکل ہے لیکن اشیاء کی اساسی ماہیت کے براہِ راست



انکشاف تک بھی بے جانے کی امید دلاتا ہے۔ یہ ہمارے لیے خدا کا وجدان ظن و قیاس<sup>۴۹</sup> کے بجائے ایک حقیقی امکان بنا دیتا ہے۔ ہم اس طرح وجداناً اپنی ہستی اور فطرت سے گزر کر ذات باری تعالیٰ تک پہنچ سکتے ہیں۔ یہی سبب ہے کہ اقبال بالکل اصرار ہم سے اپیل کرتے ہیں کہ خود اپنی ذات سے یگانگت، ہمدردی اور لگاؤ پیدا کریں کہ اس طرح ذات کی حقیقت، اختیار اور مواد کے اثبات تک پہنچنا ممکن ہو جاتا ہے۔ اس کے علاوہ یہ ہمارے لیے وجود باری تعالیٰ کے اثبات اور اس کی ماہیت کے ادراک کی راہ بھی ہموار کر دیتا ہے۔

تاہم اقبال خود یہ دعویٰ نہیں کرتے کہ انہیں خدا کا وجدان حاصل ہوا ہے، البتہ انہیں اس کا یقین ہے کہ بعض درخشاں لمحات میں انہیں اپنی ذات کا وجدان ہوا ہے، انہیں اس کا بھی یقین ہے کہ اللہ تعالیٰ کا وجدان بھی ذات کے وجدان کی سی خاصیت رکھتا ہے۔

پہلی بات یہ کہ اللہ تعالیٰ کی ذات جیسی کہ وہ وجدان سے منکشف ہوتی ہے اپنی ماہیت میں حرکی اور مددرجہ فعال ہے۔

”حقیقت ایک حیاتِ لامتناہی ہے، وہ خود رہنما، خود دستور

توانا<sup>۵۱</sup> یا قوت ہے جو ہمیشہ فعال ہے، اس کا ہر فعل بجائے

خود ایک حیات ہے جو اپنی جگہ پر ایک خود راہنما توانا<sup>۵۲</sup> ہے۔

خارج سے دیکھا جاتے تو یہ افعال<sup>۵۳</sup> مکانی اشیاء اور واقعات ہیں

بعض افعال اپنی مندرجہ<sup>۵۴</sup> دوران میں خود دشور ہو گئے ہیں۔ یہی

سن دو تو ہیں۔“

دوسری بات یہ کہ اللہ تعالیٰ کوئی غیر شخصی وجود نہیں ہے جیسا کہ ہمہ الامیت یا ہمدادست کے قائل سمجھتے ہیں۔ وہ ایک شخص ہے ہم اس سے شخصی رابطہ قائم کر سکتے ہیں کیونکہ حیات کی ماہیت یہ ہے کہ وہ کسی ذات میں اپنا اظہار کرے۔ کوئی یا کائناتی حیات جیسی کوئی چیز نہیں ہے، حیات کے لئے ضروری ہے کہ وہ ایک مرکز کی حامل ہو جسے ذہن کہتے ہیں۔

تیسری بات یہ کہ اللہ تعالیٰ کے وجود سے ہماری ذات کی نفی<sup>۵۵</sup> لازم نہیں آتی۔ ذات کا وجدان ہمیں اپنی ذات یا خودی کی مستقل حیثیت کا یقین بخشتا ہے اور اللہ تعالیٰ کا وجدان ہمارے اس یقین کی تصدیق کرتا ہے۔ ساری کائنات میں الیغویت<sup>۵۶</sup> کا ایک صودی<sup>۵۷</sup> انداز نظر آتا ہے۔ اس الیغویت کا شور سب سے پہلے ہمیں اپنی ذات میں ہوتا ہے، پھر اس معروضی یعنی خارجی فطرت میں جو ہماری آنکھوں کے سامنے ہے اس کے بعد اس کا شور ذات باری تعالیٰ میں ہوتا ہے جو تمام حیات کے اصولِ نہائی<sup>۵۸</sup> کی حیثیت رکھتا ہے۔ اقبال کا فلسفہ اس طرح الیغویت یا خودی کا فلسفہ ہے ان کے لئے تمام حقیقت کا محور الیغویت ہے۔ اسی سے اقبال کے فلسفے کو سمجھنے کے لئے بہترین طریقہ یہ ہے کہ پہلے وجدان سے بحث کی جائے۔ پھر ذات یعنی خودی سے، اور اس کے بعد عالم مادی سے گذرتے ہوئے ذات باری تعالیٰ تک پہنچنے کی کوشش کی جائے۔

## حواشی

۱۔ یہ الفاظ ڈاکٹر سید ظفر الحسن کے ہیں جو انہوں نے اپنے صدارتی خطبے میں اس وقت استعمال کیے تھے جب ۱۹۲۹ء میں اقبال مسلم یونیورسٹی علی گڑھ میں اسلامی الہیات کی تشکیل جدید کے موضوع پر خطبات دے رہے تھے۔

۲۔ Speculative

۳۔ Concrete

۴۔ Ultimate Reality

۵۔ اسلامی الہیات کی تشکیل جدید از اقبال (انگریزی متن شائع کردہ آکسفورڈ یونیورسٹی پریس لندن ۱۹۳۴ء) ص ۱۲۔ آگے بھی تشکیل جدید کے سب حوالے اسی ایڈیشن سے دیئے گئے ہیں۔

۶۔ The universal

۷۔ Ideas

۸۔ Becoming

۹۔ Idealists

۱۰۔ Cognition

۱۱۔ Illusion

۱۲۔ Pure understanding

۱۳۔ Reason

۱۴۔ مستقبل کی مابعد الطبیعیات کا مقدمہ از کانٹ (انگریزی)۔ ۱۹۷۷ء



- Experience - ۱۵  
 A priori - ۱۶  
 Empirical - ۱۷  
 تشکیل جدیدہ - ۱۸  
 Dogmatic - ۱۹  
 تشکیل جدیدہ - ۲۰  
 Tangible and perceptible - ۲۱  
 Immortality - ۲۲  
 Bond of necessity - ۲۳  
 Necessary and determined - ۲۴  
 Freedom - ۲۵  
 "اسرارِ خودی" کے انگریزی ترجمے کا مقدمہ - ۱۳  
 Mystic - ۲۷  
 Comprehension - ۲۸  
 Relative - ۲۹  
 Theoretical - ۳۰  
 perception - ۳۱  
 Qualitatively - ۳۲  
 Feeling - ۳۳  
 Subjectivism - ۳۴  
 Cognitive - ۳۵  
 Objective - ۳۶  
 Apprehension - ۳۷

- Empiricists - ۳۸
- Rationalists - ۳۹
- Psychical States - ۴۰
- Vain phantom - ۴۱
- ۴۲ - مقدمۃ مابعد الطبیعیات (انگریزی) ص-۲۷
- Conceptional unity - ۴۳
- Void - ۴۴
- ۴۵ - بالفاظ برگساں "True empiricism"
- Multiplicity - ۴۶
- Experiment - ۴۷
- Dynamic - ۴۸
- Conjecture - ۴۹
- Self-directing - ۵۰
- Energy - ۵۱
- Acts - ۵۲
- Development - ۵۳
- ۵۴ - ڈاکٹر سید ظفر الحسن کے مدارقی خطے سے اقتباس -
- Obliteration - ۵۵
- Egohood - ۵۶
- Rising - ۵۷
- Ultimate Principle - ۵۸

## باب دوم

### وجدان کا طریق

کائنات نے اپنے مقدس<sup>۱</sup> میں یہ سوال اٹھایا تھا کہ

”آیا ما بعد الطبیعیات ممکن ہے؟“

اور اس کا جواب نفی میں دیا تھا۔ اس منفی جواب کے لیے اس نے جو وجوہ پیش کیں وہ ان خصوصیات پر مبنی ہیں جو ہمارے علم سے مخصوص ہیں ہمارا علم زمان و مکان سے متعلق ہوتا ہے کیونکہ عالم دو لازمی اجزاء سے ترکیبی پر مشتمل ہے۔ یعنی اشیاء اور اشیاء میں تغیرات۔ اشیاء بغیر مکان کے ہمارے لیے ناقابل فہم ہیں۔ ہم تمام اشیاء کو مکان کے اندر ہی دیکھتے ہیں۔ اشیاء بذاتِ خود کیا ہیں ہم نہیں کہہ سکتے کیونکہ اس سوال کا جواب دینے کے لیے ہمیں ایک بلند تر وسیلہ علم کی ضرورت ہوگی اور اشیاء کو مکان کے خلاف سے نکالنا ہوگا۔ اسی طرح اشیاء کے تغیرات کے لیے زمان کو مقدم تسلیم کرنا پڑے گا<sup>۲</sup> کیونکہ کوئی تغیر بغیر زمان کے ممکن نہیں ہے۔ اگر زمانہ نہیں تو تغیر بھی نہیں۔ علاوہ ازیں کائنات کے نزدیک زمان اور مکان معروفی حقیقتیں نہیں ہیں۔ وہ حقیقت کا ادراک کرنے کے لیے صرف ہمارے شعور<sup>۳</sup> یا ہماری جہتیں ہیں۔ دوسرے الفاظ میں وہ موضوعی نہیں



اور موضوع<sup>۵</sup> یعنی ناظر سے علیحدہ اپنا کوئی وجود نہیں رکھتیں۔ اب اگر زمان و مکان موضوعی ہیں اور سب اشیاء زمان و مکان میں ہیں تو گویا جو کچھ ہم دیکھتے ہیں وہ صرف مظاہر ہیں اور اشیاء جیسی کہ وہ خود ہیں یا بالفاظ دیگر "شے کما ہی" یا شے بذاتہ ہمیشہ ہماری گرفت سے بچ نکلتی ہے۔ ہم اس حقیقت تک نہیں پہنچ سکتے جو نہائی یا مطلق ہے۔ مابعد الطبیعیات اگر اس نہائی یا مطلق حقیقت یعنی "شے کما ہی" کو جاننے کی کوشش ہے تو یہ ناممکن ہے۔ کانٹ نے اسی لیے مابعد الطبیعی امور میں پسپائی یا علیحدگی کا مسلک اختیار کیا۔

اقبال اس خیال سے پورے طور پر متفق ہیں کہ زمان و مکان معروضی نہیں ہیں، ایسا کوئی موجود بالذات<sup>۶</sup> خلا نہیں ہے جس میں اشیاء واقع ہیں اور نہ موجود بالذات زمان ہی ہے جو ایک خط کی طرح ہو جس پر ہم حرکت کرتے ہوں۔ اقبال کے نزدیک بھی کانٹ کی طرح، زمان و مکان موضوعی ہیں۔ لیکن جہاں کانٹ زمان و مکان کی موضوعیت سے یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ ہمارا سارا علم صرف مظاہر یعنی اشیاء بنظاہر کا ہے یعنی اشیاء جیسی کہ وہ ہمیں دکھاتی دیتی ہیں، اقبال کانٹ سے اس بات پر اختلاف کرتے ہیں کہ "شے کما ہی" یعنی حقیقت شے کا علم ممکن نہیں ہے۔

"کانٹ کا نظریہ شے کے بارے میں جیسی کہ وہ دراصل ہے

اور جیسی کہ وہ بنظاہر نظر آتی ہے، خود مابعد الطبیعیات کے

امکان سے متعلق سوال کی نوعیت کو بڑی حد تک متعین کر

دیتا ہے۔<sup>۱۰</sup>

جہاں تک تجربے کی عام سطح کا تعلق ہے کانٹ کا یہ خیال درست ہے کہ مابعدالطبیعیات ممکن نہیں ہے لیکن سوال یہ ہے کہ ۱  
 ”آیا تجربے کی عام سطح ہی وہ واحد سطح ہے جس سے علم حاصل ہو سکتا ہے۔“ ۱۱

اقبال کے خیال میں یہ واحد سطح نہیں ہے، کیونکہ زمان و مکان کا مفہوم وجود کے فرق مراتب سے بدلتا جاتا ہے۔ زمان و مکان جامد، اٹل اور نہ بدلے جانے والے شتون یا جہات نہیں ہیں اگرچہ کانٹ انہیں ایسا ہی سمجھتا ہے اور کہتا ہے کہ ہمارا سارا علم انھیں قوالب یا سانچوں میں ڈھلتا اور متعین ہوتا ہے۔<sup>۱۲</sup> اقبال کے خیال میں یہ شتون یا جہات خود ہم سے برتر یا فروتر ہستیوں کے تعلق سے نئے مفہوم کی گنجائش رکھتے ہیں<sup>۱۳</sup> اور نتیجتاً تجربے کا ایک ایسا درجہ بھی ہو سکتا ہے جو زمان و مکان کی قیود سے آزاد ہو۔

پہلے مکان کو لیجئے۔ یہ ایک حرکت کی منظر<sup>۱۵</sup> ہے۔<sup>۱۴</sup> اس نتیجے تک پہنچانے والی ایک کوشش عراقی<sup>۱۵</sup> نے بھی کی تھی۔ عراقی کے نزدیک مکان کی تین قسمیں ہیں یعنی مادی اجسام کا مکان، غیر مادی ہستیوں کا مکان اور باری تعالیٰ کا مکان۔ مادی اجسام کے مکان کو عراقی نے مزید تین قسموں میں تقسیم کیا ہے۔ اول کثیف<sup>۱۶</sup> اجسام کا مکان جن کے لیے جگہ گیر نالاب<sup>۱۷</sup> ہے، اس مکان میں حرکت کے لیے وقت کی ضرورت ہوتی ہے، ۱۸

جگہ گھومتے ہیں اور اپنی جگہ سے ہٹاتے جانے کی مزاحمت کرتے ہیں۔ مثلاً  
 لطیف اجزا کا مکان ہے مثلاً ہوا اور آواز کا۔ اس میں بھی اجسام اگرچہ  
 ایک دوسرے کے مزاحم ہوتے ہیں اور ان کی حرکت کا حساب بھی وقت  
 ہی سے کیا جاتا ہے، لیکن ان میں اور کثیف اجسام کے وقت میں فرق  
 ہے۔ جب تک ہم کسی نلکی سے اس کے اندر کی ہوا نکال نہیں لیتے اس  
 میں دوسری ہوا داخل نہیں ہو سکتی۔ لیکن آواز کی موجوں کو دیکھیے تو ٹھوس  
 اور کثیف اجسام کے وقت کے مقابلے میں ان کے وقت کی عملاً کوئی  
 حقیقت نہیں۔ مثلاً روشنی یا نور کا مکان ہے، سورج کی روشنی دنیا کے  
 دور دراز گوشوں میں دیکھتے ہی دیکھتے فوراً پہنچ جاتی ہے اس طرح نور  
 کی رفتار میں وقت تقریباً صفر تک گھٹ جاتا ہے۔ لہذا ہم کہہ سکتے ہیں  
 کہ نور کا مکان ہوا اور آواز کے مکان سے مختلف ہے جس کا ایک اور بڑا  
 واضح ثبوت یہ ہے کہ چراغ کی روشنی کمرے کی ہوا کو ہٹاتے بغیر ہر سمت میں  
 پھیل جاتی ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ نور کا مکان ہوا کے مکان سے  
 لطیف تر ہے۔۔۔ لیکن اگرچہ فاصلے کا عنصر یا نلکیہ غیر حاضر نہیں ہے،  
 تاہم نور کے مکان میں باہمی مزاحمت کا کوئی امکان نہیں ہے، ایک  
 چراغ کی روشنی اگرچہ کسی ایک خاص نقطے تک ہی پہنچتی ہے لیکن ایک  
 ہی کمرے میں ایک سو چراغوں کی روشنیاں ایک دوسرے کو اپنی جگہ  
 سے ہٹاتے بغیر آپس میں مل جاتی ہیں۔

اب غیر مادی ہستیوں کے مکان مثلاً فرشتوں کے مکان کی طرف



آیتے۔ یہ ملحوظ خاطر رہنا چاہیے کہ فاصلے کا عنصر ان کے مکان سے بالکل  
غیر حاضر نہیں ہے، اگرچہ وہ باسانی پتھر کی دیواروں سے گزر سکتے ہیں۔  
لیکن حرکت یعنی نقل مکانی<sup>۲۰</sup> سے آزاد نہیں ہو سکتے۔ البتہ انسانی روح مکان  
سے آزاد ہے، وہ نہ تو حرکت میں ہے نہ سکون میں۔ آخر اللہ تعالیٰ کا  
مکان تمام البعاد سے منزہ ہے<sup>۲۱</sup>، وہ تمام لامتناہیوں<sup>۲۲</sup> کا نقطۂ اتصال  
ہے۔

لیکن اقبال کے خیال میں عراقی کا یہ مفروضہ غلط ہے کہ مکان ایک  
معطیہ<sup>۲۳</sup> چیز ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ عراقی ارسطو کے روایتی جادو ثابت<sup>۲۴</sup>  
کائنات کے تصور کی طرف فطری جھکاؤ رکھتا تھا۔ اقبال کے خیال میں  
کائنات حرکی اور ناشی<sup>۲۵</sup> یعنی نو پذیر ہے۔ کوئی مطلق مکان ایسا نہیں ہے  
جس میں سب اشیاء واقع ہوں۔ خود مکان کا تصور ہماری موضوعی ساخت<sup>۲۶</sup>  
پر منحصر ہے<sup>۲۷</sup> انسانوں کا مکان تین ابعاد میں تپا یا جاتا ہے یعنی طول، عرض  
اور عمق۔ لیکن ہمارے حواس اور ہماری نفسی قوتوں میں کمی یا اضافہ کر کے  
ہمارے البعاد میں کمی یا اضافہ کرنا ممکن ہے، مثلاً ایک گھونگے کو لیجئے۔ وہ  
صرف حس<sup>۲۸</sup> کا حامل ہے؛

”وہ ہمیشہ ناخوشگوار سے خوشگوار کی جانب ایک خط میں سفر  
کرتا ہے اور غالباً اس خط کے علاوہ اور کسی چیز کا شعور نہیں  
رکھتا اور نہ کسی شے کو محسوس کر سکتا ہے۔ یہی خط اس کی  
کئی رنگت ہے۔“<sup>۲۹</sup>

اس طرح گھونگنا یک بُعدی ہستی ہے۔

”اپنے سارے جسم کا زور لگا کر وہ درخت کے تازہ پستے کے کنارے تک پہنچتا ہے لیکن اسے ایسا معلوم ہوتا ہوگا گویا چتا اس لمحے دائرہ زمان سے نکل کر خود اس کی طرف آ رہا ہو۔“

اس کے لیے ساری کائنات، مستقبل اور ماضی یعنی زمان پر مشتمل ہے

اب ظاہر ہے کہ ایک ایسا حیوان جو حس کے علاوہ ادراک کا بھی حامل ہو، وہ دنیا کو کسی یک بُعدی ہستی کے مقابلے میں مختلف طور پر محسوس کرے گا۔

ایسا حیوان دنیا کو ایک سطح<sup>۳۱</sup> کے طور پر محسوس کرے گا۔ سوال کیا جاسکتا ہے کہ دنیا اسے سطح کی طرح کیوں نظر آتے گی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ دنیا اسے

سطح کی طرح اس لیے نظر آتے گی کہ یہ ہیں بھی اسی طرح نظر آتی ہے۔ ہم ہیں اور اس حیوان میں فرق یہ ہے کہ ہم جانتے ہیں کہ دنیا ایک سطح نہیں ہے

دیکھ لیکھ حیوان یہ نہیں جان سکتا<sup>۳۲</sup> وہ تو ہر چیز کو اسی طرح قبول کر لیتا ہے۔

جیسی وہ نظر آتی ہے اور پھر حیوان تین ابعاد کو ایک ساتھ ناپ نہیں سکتا۔

یہ اس واقعے سے ثابت کیا جاسکتا ہے کہ حیوان کوئی تعلقات<sup>۳۳</sup> نہیں رکھتے۔

مثال کے طور پر کسی معجب کو تین سمتوں میں ناپننے کے لیے ضروری ہے کہ

ایک سمت میں ناپتے ہوئے دوسرے دو ابعاد کو بھی ذہن میں رکھا جاتے۔

یعنی انہیں یاد رکھا جاتے، لیکن انہیں ذہن میں صرف تعلقات کے طور پر

رکھنا ممکن ہے۔<sup>۳۴</sup> اس لیے وہ حیوانات جو تعلقات نہیں رکھتے صرف دو

بعدی ہوتے ہیں۔ ایسا حیوان تیسرے بُعد کا ادراک نہیں کر سکتا۔ تیسرے

بعد کو وہ ہمیشہ محسوس تو کرتا ہے لیکن دیکھتا نہیں ہے۔<sup>۳۵</sup> مثلاً وہ زاویوں اور خمیدہ سطحوں کا ادراک نہیں کر سکتا، یہ اس کے لیے حال میں واقع نہیں ہوتے۔ یہ مستقبل میں ہوتے ہیں۔ جب وہ خمیدہ سطح پر حرکت کرتا ہے تو اسے پتہ چلتا ہے کہ نئے خطوط نظر آتے ہیں اور پھر غائب ہو جاتے ہیں۔ جو ہمارے لیے تیسرا بعد ہے اس کے لیے وہ زمان میں ہے۔ لیکن آدمی کو بیک وقت تینوں البعاد دیکھنے میں کوئی وقت نہیں لگتا۔ حیوان کے لیے جو چیز زمان ہے وہ آدمی کے لیے ایک منظرِ مکانی ہے۔<sup>۳۶</sup>

اب یہ ظاہر ہو گیا ہو گا کہ ہمارا مکان ایک معروضی حقیقت نہیں ہے۔ بعض حیوانوں کا مکان یک بعدی ہے، بعض کا دو بعدی، اور ہمارا سہ بعدی، یہ امر کہ تین سے کم بعد ہو سکتے ہیں ہمیں اس امکان کی طرف لے جاتا ہے کہ تین سے زیادہ بعد بھی ہو سکتے ہیں<sup>۳۷</sup> لیکن یہ اس وقت ممکن ہو گا جب ہماری نفسی قوتوں میں جس نسبت سے اضافہ ہوتا ہے اسی نسبت سے البعاد کی تعداد میں ناگزیر طور پر اضافہ ہوتا ہے۔

اب زمان کو سمجھتے اس میں بھی مختلف قسموں کی گنجائش ہے۔ جو ہستیوں کے فرق مراتب کے مطابق ہوتی ہیں۔ "کثیف یعنی ٹھوس اجسام کا زمان، جیسا کہ عراقی بتاتا ہے، کچھ اس نوعیت کا ہے کہ"

"جب تک ایک دن نہیں گزر جاتا دوسرا دن نہیں آتا۔"<sup>۳۸</sup>

لیکن غیر مادی ہستیوں کا زمان اگرچہ اپنی خاصیت میں مسلسل یعنی سلسلہ وار گہوتا ہے تاہم کثیف اجسام کے زمان کا پورا ایک سال کسی

غیر مادی ہستی کے ایک دن سے زیادہ نہیں ہوتا<sup>۴۱</sup>۔ عراقی کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا زمان حال محسوس<sup>۴۲</sup> ہے۔ وہ سرور<sup>۴۳</sup> یعنی تغیر<sup>۴۴</sup> اور تواثر<sup>۴۵</sup> کی خاصیت سے بالکل پاک ہے۔

”اللہ تعالیٰ کی بصارت تمام مرتبات کو اور اس کی سماعت تمام مسموعات کو ایک ناقابل تقسیم عمل ادراک کی صورت میں دیکھ اور سن لیتی ہے۔“<sup>۴۶</sup>

اس طرح اللہ تعالیٰ کا زمان ایک دائمی حال یعنی جاودانی آن موجود<sup>۴۷</sup> ہے۔ لہذا زمان ہستوں کے فرق مراتب کے مطابق ہوتا ہے۔ اقبال اس پر یہ اضافہ کرتے ہیں کہ ایک ہی ہستی کے تجربے کی مختلف سطحوں پر زمان کی تعبیر مختلف ہوتی ہے۔ ادراک کی سطح پر زمان ہمیں خالصاً مکانی نظر آتا ہے، ہم اپنی حرکات کو ”اب“ اور ”اب نہیں“ کی اصطلاحوں سے تعبیر کرتے ہیں اور یہ دونوں اصلاحیں عملاً ”یہاں“ اور ”یہاں نہیں“ کا مفہوم رکھتی ہیں۔ زمان ایک ایسا خط ہے جس کا کچھ حصہ ہم طے کر چکے ہیں، کچھ مستقبل میں طے کریں گے اور جس کے صرف تھوڑے سے حصے پر ہم حال میں تصرف رکھتے ہیں۔ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ حال وجود ہی نہیں رکھتا، وہ تو ایک ایسا لمحہ ہے جو یا تو کسی قریبی مستقبل میں یا قریبی ماضی میں واقع ہے۔ لیکن اگر زمان کو ذات کی گہرائیوں سے مشاہدہ کیا جائے تو اپنی خاصیت کے اعتبار سے وہ قطعاً متسلسل یا سلسلہ وار نہیں ہے۔ اس میں ماضی، حال اور مستقبل باہم اس طرح گندھے رہتے ہیں کہ ایک وحدت تشکیل پاتی



ہے وہ برگساں کے الفاظ ہیں: ”استدام“<sup>۴۸</sup> ہے جس میں تغیر تو ہے لیکن تواتر نہیں ہے۔<sup>۴۹</sup>

چنانچہ زبان اور مکان، جیٹیں کانٹ نے سارے تجربات کے سانچے قرار دیا تھا اپنے مفہوم میں سکونی<sup>۵۰</sup> اور معین نہیں ہیں۔ ان کا مفہوم نفسی قوتوں میں اضافے کے یا کمی کے ساتھ ساتھ بدلتا جاتا ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ کانٹ نے علم کو جس عام ”مکانی زمانی“ تجربے کی سطح تک محدود کیا تھا، اس کے علاوہ بھی تجربے کی دوسری سطحیں ہو سکتی ہیں۔ بے شک مابعدالطبیعیات ممکن نہیں ہے اگر عام تجربہ ہی تجربے کی واحد اور آخری سطح قرار پاتے۔ لیکن اگر تجربے کی اگر ایسی سطحیں ممکن ہیں جو ”زمانی مکانی“ تعینات سے آزاد ”حقیقت فی نفسہ“<sup>۵۱</sup> کا انکشاف کرتی ہیں، تو پھر مابعدالطبیعیات بھی ممکن ہے۔

اب اقبال کا کہنا یہ ہے کہ تجربے کی عام سطح سے بلند تر بھی ایک سطح ہے جو وجدانی تجربے کی سطح ہے۔ وجدانی تجربہ ایک نادر تجربہ ہے جو اپنی مثال آپ ہے اور بنیادی طور پر دوسرے تجربوں سے مختلف ہے جو نہ ادراک ہے نہ فکر۔ وجدان میں ہم فکر و ادراک کی حدود سے ماورا چلے جاتے ہیں۔ وجدان ہم پر ایک ایسی حقیقت منکشف کرتا ہے جو نہ تو ادراک کی گرفت میں آتی ہے اور نہ فکر کی اور جس کی مندرجہ ذیل خصوصیات ہیں:-

(۱) وجدان، حقیقت کا حضوری یعنی بلا واسطہ<sup>۵۲</sup> تجربہ ہے۔ اس تجربے

میں حقیقت فی نفسہ ہم پر منکشف ہوتی ہے۔ حضوری یا بلا واسطہ تجربے کی حیثیت سے یہ ادراک سے مشابہ ہے۔ وجدانی تجربے میں حقیقت مطلقہ کا بلا واسطہ درک ہوتا ہے۔ اس میں اللہ تعالیٰ کا علم بالکل اسی طرح ہوتا ہے جیسا کہ دوسری اشیا کا۔ یہاں علم براہ راست ہے لہذا وجدان، فکر سے مختلف ہے کہ فکر کے ذریعے سے حاصل شدہ علم ہمیشہ بالواسطہ ہوتا ہے۔<sup>۵۴</sup> فکر میں کسی معروض کا براہ راست ادراک نہیں ہوتا۔ فکر کی مدد سے حاصل کردہ علم ہمیشہ استنباطی رہتا ہے۔ اس کے برعکس وجدان میں علم کا معروض براہ راست اس طرح ادراک میں آتا ہے گویا سامنے رکھی ہوئی کوئی شے۔

”اللہ تعالیٰ کوئی ریاضیاتی وجود یا ایسے تعلقات کا نظام نہیں

ہے جو باہم مربوط تو ہوں لیکن تجربے سے بے نیاز ہوں۔“<sup>۵۶</sup>

وہ ایک موجود فی الخارج<sup>۵۷</sup> معروضی ہستی ہے۔ وجدان، ادراک کی طرح ہے

جو علم کے لیے معطیات<sup>۵۸</sup> فراہم کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا حضور براہ راست

قلب پر طاری ہوتا ہے اور اس کا فوراً بلا واسطہ ادراک کر لیا جاتا ہے

چنانچہ بقول ابن عربی اللہ تعالیٰ ایک ”وجود مدّو ک“<sup>۵۹</sup> ہے نہ کہ ایک ”عقل“۔

ہم اس کا اسی طرح مشاہدہ کر سکتے ہیں جیسے ان چیزوں کا جو ہماری آنکھوں

کے سامنے ہیں۔ لیکن اس بناء پر وجدان کو محض ادراک کا ہم پلہ نہیں

سمجھنا چاہیے۔ وہ ادراک سے یوں مختلف ہے کہ ادراک میں حس کا

بڑا ماتہ ہوتا ہے، کوئی ادراک بغیر حس کے ممکن نہیں ہے، ہمارے

سارے ادراکات اعضائے حس Sense Organs کی وجہ سے ممکن ہوتے ہیں، لیکن وجدان میں کسی عضو یا قی<sup>۶۲</sup> مفہوم میں حس کوئی کردار ادا نہیں کرتی۔<sup>۶۳</sup> یہاں اعضائے حس کا کوئی دخل نہیں ہوتا۔ علاوہ ازیں ادراک صرف اجزاء کا ہو سکتا ہے جو حقیقت کو جزوً ا جزوً اپنی گرفت میں لاتا ہے۔ لہذا ہمارے ادراک کی علم کی تکمیل کے لیے ہمیں دوسرے ادراکات کا سہارا لینا پڑتا ہے۔ اس کے باوجود بھی یہ علم ناقص رہتا ہے۔ ادراک کُل کو گرفت میں نہیں لاسکتا لیکن وجدان کُل کو گرفت میں لے آتا ہے۔ وجدان میں حقیقت کُل کا براہِ راست درک ہوتا ہے۔

(۲) وجدان، قلب کی مخصوص صفت یا خاصیت ہے<sup>۶۴</sup>، یہ ذہن یا عقل کا خاصہ نہیں ہے۔ ذہن یا فکر صرف عالمِ مظاہر یعنی عالمِ مجاز<sup>۶۵</sup> کو یا بالفاظ دیگر حقیقت کے اس پہلو کو جو حسی ادراک میں منکشف ہوتا ہے اپنی گرفت میں لے سکتی ہے۔ اس کے برعکس قلب ہمیں حقیقت کے ایسے پہلو سے روشناس کراتا ہے جہاں حسی ادراک کی رسائی نہیں<sup>۶۶</sup>۔ علاوہ ازیں فکر ہمیشہ معروضات یعنی اشیاء کے گرد گھومتی رہتی ہے۔<sup>۶۷</sup> حقیقت کو مقولات<sup>۶۸</sup> یعنی ذہنی قوالب کے ذریعے گرفت میں لانا اس کا وظیفہ ہے۔ لیکن یہ مقولات خود ہمارے آفریدہ ہیں، یہ ان لیبوں کی مانند ہیں جو ہم چیزوں پر چسپاں کرتے ہیں جن کو اصلاً اشیاء سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ چنانچہ اشیاء فکر کے قالب میں ڈھل کر ہمارے لیے ویسی نہیں رہتیں جیسی وہ بذاتِ خود ہیں بلکہ ایسی ہو جاتی ہیں جیسی وہ ہمارے تعلق سے نظر آتی ہیں۔ اس لیے وہ

سارا علم جو فکر سے حاصل کیا جاتا ہے اضافی<sup>۴۹</sup> ہوتا ہے۔ نتیجتاً ایسا علم ہمیشہ مجازی یعنی منظر کا ہوتا ہے۔ لیکن وجدان کے ذریعے جو ایک کیفیت قلبی ہے ہم اپنی ذات سے ماورا ہو کر حقیقتِ مطلقہ تک پہنچ سکتے ہیں۔ ہم اشیا کا علم قلب کے ذریعے یعنی اشیا میں خود جا گزریں ہو کر حاصل کر سکتے ہیں۔ وجدان کا عمل یہی ہوتا ہے۔ لیکن یہ صرف احساس کے واسطے ممکن ہے۔ یہ احساسی تجربہ ایک تھا در احساس ہے جس میں کل اسی طرح منکشف ہوتا ہے گویا کہ وہ ادراک میں آیا ہو۔ باعتبار احساس، وجدان ایک اور لحاظ سے فکر سے مختلف ہے۔ وہ علم جو فکر کے ذریعے حاصل کیا جاتا ہے بنیادی طور پر ناقابلِ ابلاغ ہوتا ہے کیونکہ فکر اپنے معروضات کو تعلقات یا کلیات کے واسطے سے گرفت میں لاتی ہے۔ جو الفاظ میں ظاہر کیے جاتے ہیں اور سب کی ملک بن سکتے ہیں۔ لیکن وجدان بنیادی طور پر ناقابلِ ابلاغ ہوتا ہے کیونکہ وہ احساس ہے اور احساس کو دوسروں تک نہیں پہنچایا جا سکتا کہ وہ غایت درجہ شخصی ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ صوفیانہ تجربے یعنی روحانی مشاہدے کو صحیح صحیح مافیہ<sup>۵۰</sup> الفاظ میں ادا نہیں کیا جاسکتا کہ دوسروں کی دسترس میں آجائے۔ یہاں زبان ہمارا ساتھ نہیں دیتی۔ وجدان الفاظ و تعلقات اور مقولات کے اندر نہیں سما سکتا۔ صوفیانہ تجربہ چونکہ ایک احساسی امر ہے۔ اس بنا پر یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ صوفی اپنے مخصوص تجربے میں خود اپنی راغلیت یا موضوعیت کے دھندلکے میں ڈوب جاتا ہے۔ یہ درست نہیں، بلکہ اس کا تجربہ ایک ”وونی مافیہ“ رکھتا ہے اور ہمارے



دوسرے عام تجربات یعنی عام مشاہدات کی طرح معروضی ہوتا ہے۔  
 یہ احساس ایک معروض کے شعور پر ختم ہوتا ہے اور کوئی احساس  
 اس قدر اندھا نہیں ہوتا کہ خود اپنے معروض کا کوئی تصور نہ  
 رکھتا ہو۔ ۴۳

صوفیانہ تجربے کا معروض حقیقی اور وجودی ۴۴، یعنی درحقیقت موجود  
 ہوتا ہے۔

(۳) وجدان کی ایک اور صفت اس کی ناقابل تجزیہ کلیت ہے۔ ۴۵ اس  
 میں کُل حقیقت ایک ناقابل تقسیم وحدت نظر آتی ہے حتیٰ کہ تجربے کا  
 موضوع یعنی صاحب تجربہ خود بھی اس وحدت میں "غرق ہو جاتا ہے" ۴۶ اس  
 تجربے میں ذات اور غیر ذات کے امتیاز کا کوئی ارکان نہیں، صوفی خود اپنی  
 ذات سے غافل ہو جاتا ہے، وہ اپنے آپ کو مٹا دیتا ہے، وہ اب اپنا وجود ہی  
 نہیں رکھتا، وہ خود اپنے معروض کے علاوہ اور کچھ نہیں رہ جاتا بحقیقت اس  
 پر "وامد کُل" کے طور پر منکشف ہوتی ہے جو ناقابل تقسیم اور ناقابل تجزیہ ہے۔  
 تجربے کی عام سطح پر یہ صورت حال نہیں ہوتی۔ تجربے کی عام سطح کو صاف  
 طور پر موضوع اور معروض میں تحلیل کیا جاسکتا ہے۔ نیز معروض مختلف حسی  
 "ہیئتات" میں تقسیم ہو جاتا ہے، مثلاً تجربے کے لاعداد معیلات میز کے  
 واحد مشاہدے میں ضم ہو جاتے ہیں اور ان معیلات کے ذخیرے سے میں  
 انہیں چین لیتا ہوں جو زمان و مکان کے ایک خاص نظم میں مرتب ہو جاتے  
 ہیں اور انہیں میز کی نسبت سے ہوا کر لیتا ہوں۔ لیکن وجدان کے عمل میں یہ

مکان نہیں ہے۔ اس صورت میں حقیقت ایک ناقابل تجزیہ وحدت کے طور پر منکشف ہوتی ہے۔

(۴) علاوہ ازیں، وجدان میں یہ ”ناقابل تجزیہ وحدت“ ایک یکتا ذات کے طور پر منکشف ہوتی ہے۔ وہ اپنے آپ کو ایک شخص کے طور پر ظاہر کرتی ہے۔ یہ ”یکتا ذات“ ہماری اپنی ذات سے ماورا ہوتی ہے۔ وہ ایک ایسی چیز کی طرح ہے جو ہمارے سامنے ہے اور ہمیشہ ہم سے پرے ہے۔ لیکن یہ بات استبعادی<sup>۸۹</sup> معلوم ہوگی کہ صوفی اس ذات سے قریب ترین ربط رکھتا ہے۔ اگرچہ وہ ماورا ہے تاہم ہمہ گیر<sup>۹۰</sup> یعنی محیط کل ہے، کیونکہ تجربے کے عمل میں صوفی اس کے ساتھ مکمل وحدت کا شعور رکھتا ہے۔ اس کی اپنی ذات اس ہمہ گیر وحدت میں غرق ہو جاتی ہے اور موضوع و معروض کا عام فرق محو ہو جاتا ہے اس کے باوجود جو کچھ براہ راست ادراک میں آتا ہے وہ ایک ذات ہے، ایک شخص ہے۔ لیکن ہر ذات ذہن کی حامل ہوتی ہے۔ تاہم اللہ تعالیٰ کے ذہن کو ہم اپنے دائرہ فہم میں نہیں لاسکتے۔

لہذا وہ ہمیشہ ہم سے ”ماورا“ رہتا ہے، ”وراء الورا“<sup>۹۱</sup> رہتا ہے۔ تاہم یہ اللہ تعالیٰ کا ذہن بطور ایک ذات یا خودی کے ہے جس کا صوفی وجدانی ادراک کرتا ہے۔ اس کی تصدیق جوابی عمل<sup>۹۲</sup> سے ہوتی ہے۔ کیونکہ بلاشبہ جوابی عمل ایک باشعور ذات کی موجودگی کا معیار ہے۔<sup>۹۳</sup>

(۵) وجدان چونکہ حقیقت کو بطور کل درک کرتا ہے، اس لیے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ ”سلسلہ وار زمان“ غیر حقیقی ہے۔ صوفی حقیقت

سے سرسری نہیں گزرتا، وہ حقیقت کے پہلوؤں کو انگ انگ کر کے اور جزوی طور پر نہیں دیکھتا بلکہ اسے لہلہ کر کل وجدان کے ایک لمحے میں گرفت کر لیتا ہے۔ وہ ”سردیت“ یعنی ازل سے ابد تک کو اپنی گرفت میں لے لیتا ہے۔ چنانچہ زمان میں تسلسل<sup>۸۵</sup> یا تواتر اس کے لیے کوئی وجود نہیں رکھتا، وہ غیر حقیقی ہے۔

پوں تو برگساں بھی وجدان کا حامی ہے لیکن اس کے لیے وجدان بنیادی طور پر ”ذہنی ہم خیالی یا ہمدردی“<sup>۸۶</sup> ہے لیکن ہم خیالی یا ہمدردی اپنے قطعی معنی میں وجدان نہیں ہے۔ وہ وجدان تک پہنچنے میں ہماری مدد ضرور کرتی ہے لیکن خود وجدان نہیں ہے۔ وجدان، حقیقت کا ”براہِ راست ادراک“ ہے۔ اور ادراک مشتمل ہوتا ہے ادراک کرنے والے یعنی مدرک اور شے مدرک پر۔ ہمدردی محض میں ادراک کرنے والے کی نفی کا رجحان غالب ہوتا ہے۔ کسی شے کا معروضی علم حاصل کرنے کے لیے، بقول برگساں، ہمیں اپنے آپ کو تمام یادداشتوں سے پاک کرنا ہوگا، لیکن اس کا مطلب انجام کار ذات کی مکمل نفی کے مترادف ہوگا۔ کیونکہ ذات یادوں کی شیرازہ بندی سے عبارت ہے۔ جب میں کسی مقام یا شخص کو شناخت کرتا ہوں تو اس سے یہی مراد ہوتی ہے کہ میں اسے اپنے ہی ماضی کے تجربے سے منسوب کرتا ہوں۔ نہ کہ کسی دوسرے اینو یعنی ذات کے تجربات سے۔“ ہماری ذہنی حالتوں کا یہی منفرد باہمی ربط ہے جسے ہم لفظ میں سے ظاہر کرتے ہیں۔ اسی بنیادی وحدت

اور کثرت<sup>۸۹</sup> یا گونا گونا گونی سے ایغو عبادت ہے۔ اقبال کے خیال میں برگسٹاں  
وجدان کی صرف بیرونی سطح تک ہی پہنچا۔ وہ وجدان کی اصل ماہیت کو نہ  
سمجھ سکا۔ ۹۰

لیکن اب یہ کہا جاسکتا ہے کہ وجدان سے مطابقت رکھنے والی کوئی  
معروضی حقیقت نہیں ہے مثلاً اللہ تعالیٰ کے وجدان کے بارے میں یہ بھی  
کہا جاسکتا ہے، نیز یہ کہ جو اس سے حاصل ہونے والا علم ہی علم کی وہ علم  
قسم ہے جو ہم حاصل کر سکتے ہیں۔ لیکن جیسا کہ بتایا جا چکا ہے، تجربے کی  
عام سطح کے علاوہ بھی حقیقت کو جاننے کو اور طریقے ہیں۔ یقیناً خود اپنی  
ذات کا وجدان ہمیں وہ نقطہ انحراف فراہم کرتا ہے جو ہمیں عام طریقہ علم  
سے الگ لے جاتا ہے۔ بذریعہ وجدان، ذات کا براہ راست ادراک عام  
معنی میں ناقابل فہم ہے لیکن اس بنا پر اسے مسترد نہیں کیا جاسکتا۔ یہی  
بات اللہ تعالیٰ کے وجدان کے بارے میں کہی جاسکتی ہے۔ ہر ملک اور  
زمانے میں ماہرین مذہب نے اس اس کی شہادت دے چکے ہیں کہ ہمارے عام  
شعور کے ساتھ شعور کی دیگر امکانات<sup>۹۱</sup> بھی پائی جاتی ہیں اور شعور کی  
یہ صورتیں زندگی بخش اور علم بخش تجربات کے امکانات روشن کرتی ہیں۔  
صوفی کو یقین ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کے صوفیانہ تجربے یا مشاہدے کا  
ایک ناقابل تردید واقعہ ہے، وہ اللہ تعالیٰ کا براہ راست ادراک کرتا ہے۔  
اس بارے میں اسے نہ کوئی شک ہوتا ہے نہ ابہام۔ اور وجدان کا یہ راستہ  
سب کے لیے کھلا ہے۔ ایک دہریہ بھی اللہ تعالیٰ کا وجدان حاصل کر سکتا



ہے بشرطیکہ وہ اس کے لیے وہ زحمت اٹھاتے جو ناگزیر ہے۔

نیز یہ کوئی اعتراض نہیں کہ ”وجدان“ عضوی لحاظ سے معین ہوتا ہے۔<sup>۹۲</sup>

یعنی وجدانی تجربے کی صلاحیت کے لیے یہ ضروری ہوتا ہے کہ انسان ایک خاص

قسم کے مزاج اور موڈ کا حامل ہو جو کچھ زیادہ صحت مند نہ ہو کیونکہ صوفی کا تجربہ

ایک غیر منظم<sup>۹۳</sup> دماغ کی پیداوار ہوتا ہے، ایک غیر منظم دماغ جو خلل اعصاب یا

دیے ہی کسی اور مرض میں مبتلا ہوتا ہے، اس دماغ کے مقابلے میں جو مکمل

طبعی<sup>۹۴</sup> حالت میں ہو، وجدانات کو قبول کرنے کی زیادہ صلاحیت رکھتا ہے

چنانچہ ایک نفسیاتی مریض یعنی وارفتہ نفس<sup>۹۵</sup> شخص باسانی اپنے لیے صوفیانہ

وجدان کے امکان کا مدعی ہو سکتا ہے۔ وہی کسی پیکر مہجوم کو نام اور مقام

سے منسوب کر سکتا ہے۔۔۔۔۔ لیکن یہاں یہ سوال پوچھا جاسکتا ہے۔

کہ آیا تمام ذہنی حالتیں عضوی لحاظ سے معین نہیں ہوتیں؟

”ساتھی ذہن بھی عضوی لحاظ سے اتنا ہی معین ہوتا ہے جتنا کہ

مذہبی ذہن۔“<sup>۹۶</sup>

کیونکہ بعض خاص قسم کے تجربوں کے لیے خاص قسم کا مزاج ضروری

ہے۔ علاوہ ازیں یہ کہتے سے کہ مذہبی تجربات خلل اعصاب کا نتیجہ ہوتے ہیں

اور فاسد ہوتے ہیں، یہ بات ثابت نہیں ہوتی کہ یہ تجربات کوئی قدر و قیمت

نہیں رکھتے۔ اول تو وہ ان معنوں میں فاسد نہیں ہوتے بلکہ پورے طور پر طبعی

حالت کے حامل ہوتے ہیں کہ وہ معروضی حقیقت کو منکشف کرتے ہیں اور ایک

”دوئی مافیہ“ رکھتے ہیں۔ وہ محض التباسات<sup>۹۷</sup> نہیں ہوتے، ثانیاً یہ تجربات

فاسد اور خللِ اعصاب کا نتیجہ ہی کیوں نہ ہوں صداقت کے تجربات ہوتے ہیں یہی سبب ہے کہ ایسا تجربہ ، صاحبِ تجربہ کی شخصیت کو بدل دینے کی قابلِ تغیر قوت رکھتا ہے۔ اس میں

”ایغوی قوتوں کو مرتکز کرنے اور اس طرح سے اسے ایک نئی شخصیت عطا کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے۔“<sup>۹۹</sup>

وہ صاحبِ تجربہ کے لیے تکمیل اور روحانی نشرو نما کے پوشیدہ امکانات کھول دیتا ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ پیغمبر کے معاملے میں یہ نام نہاد خللِ اعصاب اسے اپنی شخصیت کو اجاگر کرنے کی قوت ہی نہیں بخشا بلکہ اپنے ارد گرد کی ساری دنیا کو ایک نئے سانچے میں ڈھال دیتا ہے۔ وہ اپنے باطنی تجربات کی روشنی میں دنیا کو ناقص اور پسماندہ پاتا ہے اور اپنے روحانی تجربے کے مطابق بنی نوعِ انسان کی زندگی کو ایک نیا و کولہ بخشا اور ان کے کردار کو سنوارتا ہے۔ کیا یہ سب محض واہمہ ہے؟ نہیں۔ محض ایک وہی تخیل بنی نوعِ انسان کی تقدیروں کو بدسننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ پیغمبر بھی وہم و گمان کا شکار ہوتا ہے لیکن وہ کھرے کو کھوٹے سے الگ کر دیتا ہے۔ اور یہ فیصلہ ”امر ربی“ کی روشنی میں کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کا تجربہ لاکھوں کے قلوب کو گما دیتا ہے۔ انسانیت نے ہمیشہ اپنا سر مذہب کے آستانے پر جھکیا ہے اور صرف یہیں اسے سکون اور طمانیتِ خاطر نصیب ہوتی ہے بنی نوعِ انسان کی ساری تاریخ اس امر کی گواہ ہے۔ مذہب کوئی امتحانہ واہمہ نہیں ہے بلکہ ”اقدار کے مطلق اصول کو گرفت میں لینے کی ایک سوچی سمجھی

گوشش ہے<sup>۱۲</sup>۔ یہی وجہ ہے کہ مذہب کو اقدار کی درجہ بندی میں ہمیشہ سب سے بلند مقام دیا گیا ہے۔ یوں بھی نفسیات کو یہ کیا حق پہنچتا ہے کہ وہ صوفیانہ تجربے کو فاسد کے جبکہ نفسیات نے ابھی تک صوفیانہ شعور کے متعلق کوئی تحقیق نہیں کی ہے۔ اس نے ابھی تک کسی نابلفہ کی نفسیات کا جائزہ بھی نہیں لیا ہے۔ نابلفہ کا تجربہ بھی گو کاملاً طبعی ہوتا ہے تاہم ماہر نفسیات کو خلل اعصاب کا نتیجہ یا تجربہ فاسد نظر آ سکتا ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ نفسیات نے ابھی تک نام نہاد عام تجربے سے ہٹ کر تجربات کی دوسری سطحوں کے امکانات کو قبول نہیں کیا ہے۔ ایسی سطحیں اپنے دائرہ عمل میں بالکل معقول اور متین و مستقیم ہو سکتی ہیں اور عام یعنی طبعی سے مختلف عضوی حالتوں سے متین ہو سکتی ہے۔ عام یعنی طبعی سطح سے مختلف ہر عضوی حالت لازماً فاسد اور اعصابی خلل کا نتیجہ نہیں ہوتی<sup>۱۳</sup>۔ اگر ہمیں عام تجربے سے ماورا کوئی اور توقع ہو تو پھر ہمیں

۱۲ اس امر کا سامنا بڑی جرات مندی کے ساتھ کرنا چاہیے خواہ اس سے ہماری عام طرز فکر و انداز حیات میں کسی قسم کا خلل یا رد و بدل ہی واقع ہو جاتے۔<sup>۱۵</sup>

بعض اوقات کہا جاتا ہے کہ مذہب ہماری دبی ہوتی خواہشات اور سجاوٹ کا اظہار ہے۔ ماہرین تحلیل نفسی کہتے ہیں کہ انسان اپنے ماحول سے کبھی مطمئن نہیں ہو سکتا، وہ اس سے نا آسودہ ہی رہتا ہے۔ یہ نا آسودگی کچھ تو اس کی شعلہ نشان روح کی وجہ سے ہے جو ہمیشہ اسے نئی امیدوں اور آرزوؤں

کے لیے برا نگینہ کوئی رہتی ہے اور کچھ ان ناقابلِ عبور مشکلات اور محالات کی وجہ سے جن میں وہ گھرا رہتا ہے۔ وہ اپنی فطرتِ کاملہ کی آسودگی کا لطف اٹھانے سے قاصر رہتا ہے۔ وہ صرف اپنی چند خواہشات سے لطف اندوز ہوتا ہے اور وہ بھی دوسروں کے استغنائے کے بل پر۔ نظر انداز کرتے ہوئے، حیوانات اس کے تحت الشعور میں خوابیدہ ہیں تاکہ کسی لمحے بھی شعور میں اُبھر سکیں۔ خواب اور ایسے ہی دوسرے افعال میں ان مسترد شدہ، حیوانات کو اپنی تنگیوں کا موقع ملتا ہے۔

”مذہب صرف ایک افسانہ ہے جو انہیں مسترد شدہ، حیوانات نے گھڑا ہے تاکہ بے قید پروازِ خیال کو ایک پرستانِ میسر آ سکے۔“<sup>۱۰۸</sup> اس طرح مذہب، اصل میں اس خوفناک سخت و سنگین حقیقت سے فرار کا ایک راستہ ہے جس میں آدمی گھرا ہوا ہے۔ انسان ایسے افسانے تراش لیتا ہے تاکہ اپنے وجود کو قابلِ برداشت اور زندگی کو بے سر کرنے کے لائق بنائے۔ مذہب بھی ایسا ہی ایک افسانہ ہے جو اس کے زخموں پر مرہم رکھتا ہے اس کی گوششوں کو ہمیشہ کو تازہ اور اسے اپنے ماحول کی تمام خرابیوں پر غالب آنے کی اُمید دلاتا ہے۔ لیکن اب بقول اقبال، پہلا سوال یہ ہے کہ ذہن میں ایک ”لا شعور منطقی“ کا تسلیم کرنا ایک بے دلیل مفروضہ<sup>۱۰۹</sup> دعویٰ نہیں ہے؟ انسان کے طبعی یا عام نفس کے پیچھے کوئی کباڑ خانہ نہیں ہے جہاں پر اگندہ، حیوانات منتظر رہتے ہوں۔ بلکہ پر اگندہ، حیوانات کا شعور میں اُبھرنایہ ثابت کرتا ہے کہ حقیقت کی جوابی عمل کی دوسری راہیں بھی ہیں جو ہمارے ان مروجہ طریقوں کے علاوہ ہیں، جن کے



ہم عادی ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ لاشعور کی حقیقت کو اگر تسلیم بھی کر لیا جاتے تب بھی صوفیانہ تجربے کا لاشعور سے علیٰ طور پر "مقین ہونا اور اس بنا پر موضوعی ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ صوفی پورے طور پر آگاہ ہوتا ہے کہ وہ ایک معروضی حقیقت کے رد بروہے جس کا شعوری طور پر ادراک کرتا ہے اور جس کی والہانہ پرستش کرتا ہے۔ صوفی کا تجربہ سائنس دان کے تجربے کی طرح ایک "مقرون یعنی موجود فی الخارج تجربہ" ہوتا ہے جہاں وہم و گمان کا کوئی گزر نہیں ہوتا۔ سچ تو یہ ہے کہ مذہب کے ساتھ انصاف کرتے ہوئے یہ کہنا چاہیے کہ مذہب نے سائنس سے بہت پہلے مقرون تجربے کی ضرورت پر زور دیا۔" تیسری بات یہ ہے کہ اگرچہ بعض مذاہب ایسے ہو سکتے ہیں جو زندگی کے تلخ حقائق سے فرار کے راستے بچھاتے ہیں لیکن یہ بات ہر مذہب کے لیے درست نہیں ہے، مثلاً اسلام ہمیں زندگی کے مصائب اور مایوسیوں کا مردانہ وار مقابلہ کرنے کی تلقین کرتا ہے نہ کہ ان سے فرار کی۔

خزائنہ اور آگے جاتا ہے اور ہماری تمام خوابشات کو جنسی ہیجان سے منسوب کرتا ہے۔ اس کے خیال میں چونکہ یہی بنیادی محرک ہے۔ لہذا ہماری تمام تمنائیں جنسی ہیجان ہی کی شکلیں ہیں۔ مذہب بھی اس ہیجان کی کارستانی کے سوا اور کچھ نہیں۔ جب ماحول جنسی ہیجان کے راستے میں رکاوٹ پیدا کرتا ہے تو جنسی ہیجان لاشعور میں چلا جاتا ہے جہاں ایک مخفی قوت کی حیثیت سے دوبار ہوتا ہے جو بہر حال اپنا اظہار، عبادت اور پرستش کی مختلف صورتوں میں کرتا ہے۔ اس سے انسان کو جنسی ہیجان کی جزوی اور بالواسطہ تکمیل کا موقع

متا ہے۔ لیکن اقبال کے نزدیک یہ بات درست نہیں ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ مذہبی شعور جنسی شعور سے بالکل مختلف ہوتا ہے بلکہ دونوں اکٹرا ایک دوسرے کے مخالف ہوتے ہیں۔ مذہب، نفس انسانی پر پابندیاں عائد کرتا ہے اور جنسی ہیجانوں کی روک تھام کرتا ہے، لیکن اس بنا پر یہ نہیں سمجھنا چاہیے، جیسا کہ یونگ نے غلطی سے سمجھا ہے، کہ مذہب، شہوت کی سرگرمیوں پر اخلاقی پابندی عائد کرنے کا محض ایک حیاتیاتی طریقہ ہے۔ یونگ کے مطابق مذہب کا مقصد انسانی معاشرے کے گہرا اخلاقی نوعیت کے حصہ دار قائم کرنا ہے تاکہ معاشرے

کو ایغو کی سبے لگام جبلتوں سے محفوظ کیا جاتے۔ لیکن مذہب محض اخلاقیات سے بڑھ کر اور بھی کچھ ہے۔ اس کا مقصد ایغو کا ارتقاء ہے۔ اور اس ارتقاء کی تلاش موجود عصر و حیات سے بہت آگے کی جانی چاہیے۔ اخلاقیات اور ضبط نفس یقیناً ہماری تناسل ارتقاء میں معاون ثابت ہوتے ہیں لیکن وہ ایغو کے ارتقاء میں محض ابتدائی منازل ہیں۔<sup>۱۱۳</sup> مذہب کی روح اشکال کی تناسل<sup>۱۱۵</sup> نہیں بلکہ حقیقتِ مطلقہ سے براہِ راست تعلق کی تناسل ہے، مذہب، ایسا کہ میٹھو آرنلڈ نے سمجھا ہے، صرف ”مذہبات بھرے اخلاق“<sup>۱۱۶</sup> کا نام نہیں ہے۔ وہ اس سے کہیں زیادہ ہے۔ اس کا مقصد تمام زندگی اور وجود کے اساسی

سرچشمے سے قریبی ربط حاصل کرنا ہے۔ یہ تناسل عبادت اور پرستش میں اپنا اظہار کرتی ہے۔ وجدان کے عمل میں صوفی بھی اشکال کا تناسل نہیں ہوتا بلکہ اس کی یہی آرزو ہوتی ہے کہ وہ حقیقتِ مطلقہ سے ہمیشہ گہری دوستی رکھے۔<sup>۱۱۸</sup> اور حقیقت تو یہ ہے کہ بعض صوفیا اس تجربے کے دوران میں اخلاقی ضابطوں

کو ان کے رسوم و نصاب کی سمیت مسترد کر دیتے ہیں۔<sup>۱۱۹</sup>

مذہب صرف عقائد اور نظریات کا ایک ضابطہ اور اس لحاظ سے ادعائی، اخلاقیات کا نام نہیں ہے۔ تمام اچھے مذاہب اقدار کے اصولِ مطلق کو گرفت میں لینے کی دانستہ ہم "ہوتے ہیں"۔ تمام مذاہب ہم میں فوق الحواس اور وراء الحقائق مطلقہ کا شعور بیدار کرتے ہیں۔ قرآن مجید کا اصل مقصد آدمی میں، اللہ تعالیٰ اور کائنات کے ساتھ اس کے بوقلموں تعلقات و روابط کے برتر شعور کو بیدار کرنا ہے۔ اور آدمی کے لیے اس نور افشاں شعور کا مقصد نہائی اسے اپنے طور پر حقیقتِ حقہ کو دریافت کرنے میں مدد دیتا ہے۔ مذہبی زندگی کو تین منزلوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ ایمان، فکر اور اکتشاف یا عرفان۔ پہلی منزل میں ہم بلا کسی شک اور شبہ کے جو کچھ ہم سے کہا جاتا ہے اسے بطور عقیدہ یا اصول یا حکم کے تسلیم کر لیتے ہیں۔ دوسری منزل میں ہم عقلی طور پر اسے سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں جس پر یقین کرنے کو کہا گیا ہے۔ گویا ہم اپنے ایمان کی ایک مابعد الطبیعیات بناتے ہیں۔ تیسری منزل میں ہم حقیقتِ مطلقہ سے براہِ راست تعلق پیدا کرنے کے خواہش مند ہوتے ہیں۔ اس منزل میں ہم اپنے طور پر تمام قانون اور وجود کے سرچشمے کو خود دریافت کرنے کی خواہش رکھتے ہیں۔ ہم خود حقیقتِ مطلقہ کا تجربہ (یعنی مشاہدہ) کرنے کے آرزو مند ہوتے ہیں۔ اس لیے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ "سوفیانہ تجربہ جو باعتبار نوعیت یعنی کیفاً انبیاء کے تجربے (یعنی احوال و واردات) سے مختلف نہیں ہوتا، اب ایک اہم واقعے کے طور پر معدوم ہو گیا ہے"۔ براہِ راست تجربہ تو ساری مذہبی زندگی کا حقیقی مقصد ہے۔ مذہبی اصول و عقائد پہلی منزل میں ہیں ایک بوجھ

محسوس ہوتے ہیں لیکن ان کی حقیقی معنویت تیسری منزل میں براہ راست منکشف ہو جاتی ہے۔ اس وقت وہ خارج سے غائب کردہ نہیں رہتے بلکہ پتہ چلتا ہے کہ وہ اس ہستی کی رویت میں مدد و معاون ہیں جو تمام قانون اور وجود کا سرچشمہ ہے۔ اس طرح مذہب بنیادی طور پر اکشاف اور تجربے (یعنی مشاہدے) کا عمل ہے۔ لیکن اب یہ سوال اٹھایا جاسکتا ہے کہ مذہبی تجربہ خالصتاً شخصی اور ناقابلِ ابلاغ ہوتا ہے۔ صوفی کو جو تجربہ ہوتا ہے وہ ہمیشہ اس کا اپنا ہی رہتا ہے، وہ ایسا نہیں ہوتا کہ تعلقات میں دوسروں تک پہنچایا جاسکے۔ اس لیے وہ علم عام کا سرچشمہ نہیں ہو سکتا۔ لیکن اقبال کی رائے میں اس طرح وجدان ایک علم بخشی تجربے کی حیثیت سے باطل نہیں قرار پاتا۔ جو علم، وجدان سے حاصل ہوتا ہے وہ ناقابلِ ابلاغ ہوتے ہوئے بھی بہر حال علم ہے، اور حقیقت مطلقہ کا براہ راست علم۔ مذہبی تجربے کے ناقابلِ ابلاغ ہونے سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ مذہبی آدمی کی سچی وجہ توبہ سود ہے۔ ۱۲۶

علاوہ ازیں اس تجربے کا ناقابلِ ابلاغ ہونا کوئی وزنی اعتراض نہیں ہے۔ یوں دیکھتے تو ہم خود اپنی ذات کا تجربہ دوسروں تک نہیں پہنچا سکتے۔ پھر بھی ہم اس تجربے کے حامل ہوتے ہیں جس سے یہ پتا چلتا ہے کہ ہماری ذات موجود اور حقیقی ہے۔ یہ بات کہ صدیقاً نہ تجربہ ناقابلِ ابلاغ ہوتا ہے اس بنیادی صداقت کو ظاہر کرتی ہے کہ ایگو کی اساسی ماہیت نادر و یکتا ہے اور اس کے احساسات اور تجربات کی بقلمونی نہایت ہی مخصوص نوعیت رکھتی ہے۔ کوئی چیز جو نادر و یکتا ہو عام تعلقات میں قابلِ ابلاغ نہیں ہوتی۔ اور

پھر ہم تعلقات کے ذریعے حاصل ہونے والے علم کو اس قدر مقدس کیوں قرار دیں؟ تعلقات تو ہمارے روزمرہ تجربات کے جتنی پورے طور پر آئینہ دار نہیں ہوتے جیسا کہ برگساں بتاتا ہے کہ

”تعلقات علامتیں ہیں جو ان اشیاء کا بدل بن جاتی ہیں جن کے لیے وہ بطور علامت استعمال ہوتی ہیں، یہ عمل ہم سے کسی کوشش کا تقاضا نہیں کرتا۔ اگر ان کا بدقت نظر جائزہ لیا جائے تو ہر تعقل اشیاء کے صرف اسی پہلو کو محفوظ رکھتا ہے جو اس شے میں اور دوسری اشیاء میں مشترک ہوتا ہے۔“<sup>۱۲۷</sup>

وہ کبھی ہمیں کسی چیز کی انفرادی ماہیت سے آشنا نہیں کرتا۔ جو علم تعلقات کے ذریعے حاصل ہوتا ہے وہ صرف اضافات اور مشابہات پر مشتمل ہوتا ہے، شے بذاتہ یا شے کا ہی کا نہیں ہوتا۔

بعض اوقات یہ کہا جاتا ہے کہ صوفیہ کے تجربات ایک دوسرے کی تردید کرتے ہیں مثلاً ایک صوفی اہلیت<sup>۱۲۸</sup> یعنی شخصی خدا کے وجود کا اثبات کرتا ہے تو دوسرا ہم اہلیت<sup>۱۲۹</sup> یعنی وحدت وجود کا۔ اور یہ اختلافات ثابت کرتے ہیں کہ ان کے تجربات معروضی نہیں ہوتے بلکہ صرف ان کے واسطے کی تخلیق ہوتے ہیں۔ یہ تو ایک امر واقع ہے کہ مختلف صوفیوں کے تجربات میں اختلاف پایا جاتا ہے لیکن یہ واقعہ صرف یہ ظاہر کرتا ہے کہ صوفی کے لیے گونا گوں تجربات کے امکانات موجود ہیں۔ اور تجربات، درجات کے حامل ہوتے ہیں۔ آخری تجربہ وہ منزل نہیں ہے جہاں صوفی اپنے آپ کو محبوب کی ذات میں فنا کر دیتا ہے۔



اور سمندر میں قطرے کی مانند مل جاتا ہے بلکہ وہ منزل ہے جہاں اس کی شخصیت اور بھی زیادہ محکم اور عمل پذیر ہوتی ہے۔

• اینٹو کی جستجو کا مقصود انفرادیت کی حدود سے آزادی نہیں ہے بلکہ اس کے برعکس اس کا مقصود انفرادیت کی زیادہ قطعی تصریح<sup>۱۳۰</sup> ہے۔ یہ حصول تدریجی اور یہ تجربہ معروضی ہوتا ہے۔

---

## حواشی

۱۔ مستقبل کی مابعد الطبیعیات کا مقدمہ

Presuppose - ۲

Modes - ۳

Subjective - ۴

Subject - ۵

Phenomena - ۶

Noumena - ۷

Withdrawal - ۸

Self-existing - ۹

۱۰۔ تشکیل جدید۔ ص ۱۷۲

۱۱۔ تشکیل جدید۔ ص ۱۷۲

Being - ۱۲

۱۳۔ تشکیل جدید۔ ص ۱۷۳

۱۴۔ تشکیل جدید۔ ص ۱۷۳

Dynamic appearance - ۱۵

۱۶۔ تشکیل جدید۔ ص ۱۹۰

۱۷۔ عراقی نازکی کا مشہور صوفی شاعر ہے۔

Gross bodies - ۱۸

۱۹- تشکیل جدید - ص ۱۲۹ ء ۱۳۰

Motion - ۲۰

۲۱- تشکیل جدید - ص ۱۳۰

Infinities - ۲۲

Given - ۲۳

Fixed - ۲۴

Growing - ۲۵

Subjective constitution - ۲۶

۲۷- اس نکتے پر اقبال روسی مفکر اوسپنسکی کے خیالات سے متفق معلوم ہوتے

ہیں :- اس خیال کی وضاحت کے لیے میں نے اوسپنسکی کے ان دلائل کا

خلاصہ دے دیا ہے جو اس نے اپنی تصنیف ٹریشیم آگنیم Tertium Organum

میں پیش کئے ہیں ۔

Sensation - ۲۸

۲۹- ٹریشیم - ص ۱۰۴

۳۰- ٹریشیم - ص ۱۰۷

Surface - ۳۱

۳۲- ٹریشیم - ص ۱۰۱

Concepts - ۳۳

۳۴- ٹریشیم - ص ۱۰۲

۳۵- ٹریشیم - ص ۱۰۴

Spatial phenomenon - ۳۶

۳۷- اقبال . اوسپنسکی کے اس خیال سے تو متفق معلوم ہوتے ہیں (تشکیل جدید

ص - ۳۹ (۳۸۷) لیکن ادسپنکی زمان کو ایک منظر مکانی سمجھتا ہے جو مکان میں واقع ہے۔ اس کا چوتھا بعد مکان کے مترادف ہے۔ لیکن اقبال کے نزدیک زمان مکانی نہیں ہے بلکہ استدامی Durational ہے۔

Psychic powers - ۳۸

۳۹- تشکیل جدید - ص ۷۱

Serial - ۴۰

۴۱- تشکیل جدید - ص ۷۱

Specious present - ۴۲

Passage - ۴۳

change - ۴۴

Succession - ۴۵

۴۶- تشکیل جدید - ص ۷۲

Eternal now - ۴۷

Duration - ۴۸

۴۹ - مصنف نے سو آیوں لکھا ہے (جس کا ترجمہ یہ ہوتا ہے) کہ "تواتر تو ہے لیکن تغیر نہیں"۔ استدام کا یہ مفہوم براہستہ غلط ہے۔ (مترجم)

Forms - ۵۰

Static - ۵۱

Reality as it is in itself - ۵۲

Immediate - ۵۳

Mediate and Indirect - ۵۴

Inferential - ۵۵

۵۶- تشکیل جدید - ص ۱۷ - مطلب یہ ہے کہ باری تعالیٰ ریاضیاتی وجودوں

کی طرح محض معقول فی الذہن نہیں جس کی خارج میں کوئی ہستی نہ ہو (مترجم)

Concrete - ۵۷

Data - ۶۸

Presence - ۵۹

Percept - ۶۰

۶۱ - Concept مطلب یہ ہے کہ تعلقات کا تعلق ہمارے ذہن سے ہوتا

ہے خارج سے نہیں اور باری تعالیٰ موجود فی الخارج ہے نہ کہ محض موجود

فی الذہن (مترجم) دیکھتے تشکیل جدید - ص ۱۷۳

Physiological - ۶۲

۶۳ - تشکیل جدید - ص ۱۵

۶۴ - تشکیل جدید - ص ۱۵

Phenomenal world - ۶۵

۶۶ - تشکیل جدید - ص ۱۵

۶۷ - مقدمہ مابعد الطبیعیات (انگریزی) از برگساں ص ۱

Categories - ۶۸

۶۹ - Relative دیکھتے تنقید عقل محض (انگریزی) از کانٹ ص ۲۳۲ و مابعد

Feeling - ۷۰

۷۱ - تشکیل جدید - ص ۱۸ ۲۰۷

Content - ۷۲

۷۳ - تشکیل جدید - ص ۲۰ - مطلب یہ ہے کہ کوئی احساس اپنے مقصد سے

بے خبر نہیں ہوتا، ادھر احساس کی کیفیت طاری ہوتی، ادھر اس شے کا خیال

بھی ایک جز و لازم کی طرح اس میں شامل ہو گیا جس سے اس کو تسکین ہو

گی (مترجم)



Existential - ۷۴

۷۵ - تشکیل جدید - ص ۱۷

۷۶ - غرق ہونے کا مطلب یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ ذات اس وحدت میں جذب ہو جاتی ہے یا اس کی کم قدری ہو جاتی ہے - اقبال کے نزدیک ذات یعنی خودی فنا نہیں ہوتی بلکہ صوفیانہ تجربے کے عمل میں صرف عارضی طور پر دب جاتی ہے -

Sense stimuli - ۷۷

۷۸ - تشکیل جدید - ص ۱۸

Paradoxical - ۷۹

Immanent - ۸۰

Beyond - ۸۱

Beyond the beyond - ۸۲

Response - ۸۳

۸۴ - تشکیل جدید - ص ۱۸ ، ۱۹

Sequence - ۸۵

۸۶ - Intellectual sympathy رکھتے مقدمہ مابعدالطبیعیات - ص ۸

۸۷ - تشکیل جدید - ص ۹۵

Mental states - ۸۸

Diversity - ۸۹

۹۰ - اقبال کا خیال وجدان کے حدود سے یا دائرہ کار کے بارے میں بھی برگساں سے مختلف ہے جیسا کہ آگے کے ابواب سے ظاہر ہوگا -

Potential types - ۹۱

Organically determined - ۹۲

Disorganised - ۹۳

Normal - ۹۴

Psychopath - ۹۵

۹۶ - تشکیل جدید - ص ۲۲

Abnormal - ۹۷

Illusions - ۹۸

۹۹ - تشکیل جدید - ص ۱۵

۱۰۰ - تشکیل جدید - ص ۲۲ ، ۲۴ ، ۱۸۰

Imperative from above - ۱۰۱

۱۰۲ - تشکیل جدید - ص ۱۷۸ ، ۱۷۹

Genius - ۱۰۳

۱۰۴ - تشکیل جدید - ص ۱۸۳

۱۰۵ - تشکیل جدید - ص ۱۷۹

Impulses - ۱۰۶

At the expense - ۱۰۷

۱۰۸ - تشکیل جدید - ص ۲۳

Gratuitous hypothesis - ۱۰۹

۱۱۰ - تشکیل جدید - ص ۲۳

۱۱۱ - مصنف نے Casually determined لکھا ہے جو غالباً طبیعت

کی غلطی ہے - Casually کا ترجمہ "اتفاقاً طور پر" ہوگا۔ (مترجم)

۱۱۲ - تشکیل جدید - ص ۱۷۲

Libido - ۱۱۳

۱۱۴ - تشکیل جدید - ص ۵۸

Yearning for Perfection - ۱۱۵

Morality touched with emotion - ۱۱۶

۱۱۷ - تشکیل جدید - ص ۵۸

Closest intimacy - ۱۱۸

۱۱۹ - مثلاً شمس تبریز، علاج وغیرہ -

۱۲۰ - تشکیل جدید - ص ۱۷۹

۱۲۱ - تشکیل جدید - ص ۸

۱۲۲ - تشکیل جدید - ص ۱۷۱

Qualitatively - ۱۲۳

۱۲۴ - تشکیل جدید - ص ۱۲۰

Vision - ۱۲۵

۱۲۶ - تشکیل جدید - ص ۱۷۳

۱۲۷ - مقدمہ مابعدالطبیعیات - ص ۱۵

Theism - ۱۲۸

Pantheism - ۱۲۹

۱۳۰ - تشکیل جدید - ص ۳۸۷

## باب سوّم

### خودی

اقبال کا فلسفہ اصل میں خودی کا فلسفہ ہے۔ خودی ایک وقت اقبال کی فکر کا نقطہ آغاز بھی ہے اور بنیادی نکتہ بھی۔ خودی ہی انہیں مابعد الطبیعیات کی شاہراہ تک پہنچاتی ہے۔ کیونکہ یہ ذات یا خودی ہی کا وجدان ہے جو مابعد الطبیعیات کو اقبال کے لیے ممکن بناتا ہے۔ انہوں نے دعویٰ کیا ہے کہ یہ وجدان انہیں خود حاصل ہوا ہے۔ ذات یعنی خودی ایک واقعی حقیقت ہے، وہ وجود رکھتی ہے اور اپنے طور پر وجود رکھتی ہے، ہم وجدان طور پر جانتے ہیں کہ وہ سب سے زیادہ حقیقی ہے، ہم اس کی حقیقت کا براہِ راست وجدان کر سکتے ہیں۔ اس طرح خودی کا وجدان ہمیں اپنے ذاتی تجربے کی حقیقت کا غیر متزلزل یقین مہیا کرتا ہے۔ نیز وجدان نہ صرف خودی کی حقیقت کا اثبات کرتا ہے بلکہ اس کی ماہیت اور جوہر کو بھی ہم پر آشکار کر دیتا ہے۔ خودی جیسی کہ وہ وجدان میں منکشف ہوتی ہے، مادیانہ یعنی رہنما، آزاد اور غیر فانی ہے۔

ہم الہیت یا وحدت وجود کے ماننے والوں نے خودی کی حقیقت سے انکار کیا ہے، وہ منکشف ہر کی دنیا کو غیر موجود اور غیر حقیقی قرار دیتے

ہیں۔ دنیا کو غیر حقیقی قرار دینے کے بعد آدمی بھی اپنی تمام اخلاقی اور سماجی فتنے داریوں اور دلولوں سمیت عدم میں گم ہو جاتا ہے۔ عمل، سعی اور ترقی خواہ افراد کی ہویا اقسام کی، عقیدہ ہمہ الہیت کی اساس پر برقرار نہیں رکھی جاسکتی۔ لہذا خودی کو صحیح معنی میں موجود اور درحقیقت حقیقی ماننا ہمہ الہیت کے بنیادی عقیدے کے منافی ہے کیونکہ یہ عقیدہ نہ تو تجربے کے کسی متناہی مرکز کو تسلیم کرتا ہے اور نہ دنیا کو معروضی حقیقت سے متصف کرتا ہے۔

جیسے جیسے وقت گزرتا گیا اقبال عقیدہ وحدت الوجود یعنی ہمہ الہیت کے خطرناک نتائج سے آگاہ ہوتے گئے حالانکہ وہ خود اپنے ابتدائی زمانہ فکر میں اس عقیدے کے معترف تھے۔ ہمہ الہیت کے خلاف ان کی دلیوں کا خلاصہ یہ ہے:

(۱) اول تو یہ کہ معطیات حواس<sup>۵</sup> اور فکر کی ادراکی سطح کو غیر حقیقی نہیں قرار دیا جاسکتا۔ عالم یعنی دنیا وجود رکھتی ہے۔<sup>۶</sup> ہم اس میں کوئی شک و شبہ نہیں کر سکتے۔ وحدت الوجودی یہ کہہ سکتا ہے کہ ہمارے حواس ہمیں دھوکا دیتے ہیں اور عالم بظاہر موجود نظر آتا ہے۔ اسی لیے نظریہ وحدت وجود سے ناتا توڑنے کے لیے اس سے زیادہ قوت فکرو ایتقان کی ضرورت ہے جتنی کہ صرف مظاہر کے ادراک سے عین حاصل ہوتی ہے۔

چنانچہ اقبال ایک اور اہم ملاحظہ کو دلیل میں لاتے ہیں۔ یہ نظریہ



وحدت وجود کے خلاف ایک ناقابلِ اعتراض تحقیق کی حیثیت رکھتا ہے۔  
یہ ملاحظہ خودی یا الیغو کی حقیقت کو اپیل کرنے سے عبارت ہے۔

یہ بات کہ ذات یا خودی کسی نہ کسی مفہوم میں حقیقی ہے، نظریہ ہمہ  
الہیت بھی پورے طور پر رد نہیں کر سکتا۔ وحدت الوجودی پر یہ واجب  
ہے کہ وہ اس نام نہاد معروضی عالم کے وجود کی توجیہ کرے اور یہ دو طرح  
ممکن ہے۔ منظر ہر کو یا تو اللہ تعالیٰ کا حدود (یعنی اشراق یا تجلی) قرار دیا جا  
سکتا ہے یا پھر اس کا ظہور۔ لیکن یہ دونوں گوشیشیں آخر اس امر پر منتج ہوتی  
ہیں کہ معروضی عالم میں وجود کے مختلف درج ہیں<sup>۱</sup>۔ نتیجتاً بعض درجوں کی  
ہستیاں جو اللہ تعالیٰ کی ماہیت سے زیادہ قریبی تعلق رکھتی ہیں، دوسری سطحوں  
کی ہستیوں سے زیادہ حقیقی سمجھی جاتیں گی۔ اس طرح وحدت الوجودی بنیادوں پر  
بھی خودی کی برتر حقیقت کو رد کرنا تقریباً ناممکن ہے۔ شاید یہی خیال تھا جس  
نے اقبال کے ابتدائی وحدت لوجودی افکار کی بنیادوں کو ہلا کر رک دیا اور انہوں  
نے باقی منظر ہر کے مقابلے میں انسانی خودی کی فوقیت اور حقیقت پر زور دینا  
شروع کر دیا۔

انہیں اس انداز فکر میں اپنے استاد میک ٹیگرٹ سے مزید تقویت ملی  
جو ہیکل کے عین مطلق<sup>۲</sup> کے نظریے کی متابعت کرتے ہوئے حقیقت کو روح  
مانتا ہے۔ اس روح کو وہ ہیکل کے اصول کے مطابق متماثر یا تفرقی<sup>۳</sup> سمجھتا  
ہے اور یہ کہ ان تفرقات<sup>۴</sup> میں سے ہر ایک چونکہ کل روح نہیں ہے اس  
لیے متناہی ہے۔ میک ٹیگرٹ کو تفرقات کے اس اصول میں یہ ثبات کرنے

کا امکان نظر آتا ہے کہ متناہی الیغوی وجودِ مطلق کے واحد تفرقات ہیں اور اس لیے صرف وہی حقیقی طور پر حقیقی اور غیر فانی ہستیاں ہیں<sup>۱۵</sup>۔ لیکن یہ متناہی تفرقات وجودِ مطلق کی وحدت کو پارہ پارہ نہیں کرتے کیونکہ وحدت وجودِ مطلق کا جوہر ہے۔ یہ اسی وقت ممکن ہے جبکہ کل پورے طور پر ہر جزو کے اندر ہو، بصورت دیگر وحدت محض اجزاء کے مجموعے میں ملے گی اور یہ اجزاء یعنی تفرقات کو خود وجودِ مطلق سے زیادہ اہمیت دینے کے مترادف ہے۔ علاوہ ازیں تفرقات یا اجزاء کو بھی پورے طور پر کل یا وجودِ مطلق کے اندر ہونا چاہیے۔ بصورت دیگر ہیکل کے اصول کے مطابق وجودِ مطلق کی وحدت متناہی اجزاء یا تفرقات میں صحیح معنی میں متماثر یعنی متفرق نہیں ہوگی۔

اب کل اور اجزاء کا اس قسم کا تعلق صرف اشخاص کی جمعیت<sup>۱۶</sup> ہی میں قابلِ فہم ہو سکتا ہے۔<sup>۱۷</sup> یہاں ہر شخص وقوف کے ذریعے سے کل کی نمائندگی کرتا ہے۔ خود شعور افراد کل کو یعنی جمعیت کو جانتے ہیں۔ کل جمعیت کے وقوف ہی میں وجود رکھتا ہے۔ چنانچہ کل ہر فرد میں پورے طور پر نمائندگی پاتا ہے۔ علاوہ ازیں جمعیت کے کل بننے کے لیے ضروری ہے کہ وہ ان اجزاء یعنی افراد کی حامل ہو۔ لہذا انفرادی الیغوی وقوف کی صفت سے مستصف ہیں وجودِ مطلق کے لازمی تفرقات قرار دیے جانے چاہئیں، صرف وہی صحیح معنی میں اور کلی طور پر وجودِ مطلق کی نمائندگی کرتے ہیں۔ چونکہ صرف وہی لازمی تفرقات ہیں اس لیے انہیں حقیقی اور غیر فانی ہستیاں قرار دینا ہوگا نہ کہ بے بنیاد اور التباسی جیسا کہ وحدت الوجودی سمجھتے ہیں<sup>۱۸</sup>۔

معلوم ہوتا ہے کہ اقبال اس میلانِ فکر سے اتنے متاثر ہوتے کہ اسی کو اپنے فلسفے کی بنیاد بنالیا۔ وحدت الوجود پر نکتہ چینی کرتے ہوئے وہ بتاتے ہیں کہ خودی چونکہ حقیقی اور موجود ہے لہذا اس کا مقصود وجودِ مطلق میں خود کو جذب کر دینا نہیں ہو سکتا جیسا کہ وحدت الوجودی سمجھتے ہیں<sup>۱۹</sup> اس میں تو خودی کا اقبال یا انکار مضمحل ہوگا۔ یہ خیال کہ میں غیر موجود ہوں، غیر حقیقی ہوں، آدمی کی فکری اور عملی ذات دونوں ہی کے لیے ناقابلِ قبول ہے۔

”میں سوچتا ہوں اس لیے میں ہوں“

ڈیکارٹ کا مشہور تاریخی قول ہے۔ فکر کے عمل میں اُس موضوع کا وجود منطقی طور پر مقدم ہوتا ہے جو فکر کرتا ہے لہذا ہمارے سوچنے کے عمل کا موضوع یعنی سوچنے والا ضرور وجود رکھتا ہے۔<sup>۲۰</sup>

اسی طرح ہر عمل میں عمل کرنے والے کا وجود منطقی طور پر مقدم ہوتا ہے۔ ”میں ارادہ کرتا ہوں اس لیے میں وجود رکھتا ہوں“

تاہم یہ صرف استنباطات ہیں اور ہمیں دور تک نہیں لے جاتے۔ خودی پھر بھی ایک عقل ہی رہتی ہے۔

کیا ہم اس سے آگے جاسکتے ہیں؟ اقبال کا جواب اثبات میں ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ہم اپنی ذات یا خودی کا وجدان کر سکتے ہیں۔ ہم براہِ راست دیکھ سکتے ہیں کہ خودی حقیقی ہے اور موجود ہے، بلکہ تمہاری خودی ہی وہ سب سے حقیقی چیز ہے جسے ہم جان سکتے ہیں۔ اس کی حقیقت ایک واقعہ ہے۔<sup>۲۱</sup> ہم اس کے بلا واسطہ وجدان کی بنا پر اس کا براہِ راست ادراک کرتے ہیں۔ اور

اس کی حقیقت کا اثبات کرتے ہیں۔ یہ وجدان، عظیم فیصلے، عمل اور گہرے احساس کے لمحوں میں ممکن ہے۔ عمل، سعی اور جدوجہد ہماری ہستی کے حقیقی نہا خانوں کو ہم پر کھول دیتی ہے اور ہم براہ راست اپنی خودی کے وجود ہونے کا ادراک کرتے ہیں۔

خودی ہماری سرگرمی اور عمل کے مرکز کی حیثیت سے منکشف ہوتی ہے۔ یہی مرکز بنیادی طور پر ہماری شخصیت کا بطن البطن<sup>۲۲</sup> یعنی جوہر ہے۔ اسے ایغو سے موسوم کرنا چاہیے۔ ہماری پسند اور ناپسند، ہمارے فیصلوں اور ارادوں کے پیچھے یہی ایغو کارفرما ہوتا ہے۔ ایغو براہ راست موجود اور حقیقی ہستی کے طور پر منکشف ہوتا ہے۔ ایغو کے وجود کا علم کسی طرح استنباطی نہیں ہے۔ بلکہ یہ خودی کا اپنا براہ راست ادراک ہے، یہ وجدان ہے۔ لہذا صرف وجدان ہی خودی کے وجود اور اس کے حقیقی ہونے کی سب سے یقینی بنیاد فراہم کرتا ہے۔

لیکن اب سوال یہ ہے کہ خودی کی ماہیت کیا ہے؟ غزالی خودی کو ذہنی حالتوں اور تجربوں سے بالا ایک جدا گانہ شے قرار دیتے ہیں<sup>۲۳</sup> ان کے خیال میں وہ ایک ایسا جوہر ہے<sup>۲۴</sup> جو سادہ (یا بسیط) تا قابل تقسیم اور غیر متغیر ہے۔ انواع و اقسام کے تجربات آتے جاتے رہتے ہیں لیکن روحانی جوہر ہمیشہ جوں کا توں رہتا ہے۔ لیکن اس تعریف سے ہمیں خودی کی ماہیت کا کوئی سراغ نہیں ملتا۔

پہلے تو وہ ایک مابعد الطبیعی وجود ہے اور اسے اس لیے فرض کیا گیا ہے

تاکہ اس سے ہمارے تجربات کی توجیہ ہو سکے۔ لیکن کیا ہمارے تجربات اس میں اسی طرح جاگزیں ہوتے ہیں جیسے کسی جسم میں رنگ؟ کیا وہ خودی سے ویسا ہی ربط رکھتے ہیں جیسے مادی جواہر سے کیفیات<sup>۱۵</sup> یا خصائص؟ یقیناً ایسا نہیں ہے۔ مثلاً جیسا کہ کانٹ بتاتا ہے تجربے کی وحدت پر روحانی جوہر کا بسیط ہونا اور نتیجتاً غیر متغیر ہونا منحصر سمجھا جاتا ہے لیکن اس وحدت سے نہ تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ ناقابل تقسیم ہے، نہ ہی یہ کہ وہ غیر متغیر ہے<sup>۱۶</sup>۔ مثلاً یہ نظریہ دوسری یعنی بڑی ہوتی شخصیت کے نفسیاتی مظاہر کی توجیہ کرنے سے قاصر ہے۔ اس طرح مابعد الطبیعی مکتب فکر خودی کی ماہیت کے بارے میں ہماری کوئی رہنمائی نہیں کرتا۔

قدیم نفسیاتی مکتب فکر بھی اس سلسلے میں ہماری کوئی رہنمائی نہیں کرتا۔ نفسیات، خودی یا ذات کو محض حیات، احساسات اور فکر کا ایک ہمواد سمجھتی ہے اور ان کا علیحدہ علیحدہ مطالعہ کرتی ہے۔ لیکن یہ نہیں بتاتی کہ وہ ایک دوسرے سے کس طرح منسلک و مربوط ہیں۔

نفسیات خودی کو محض تجربات کا انبار سمجھتی ہے لیکن خودی محض تجربات کا ذخیرہ نہیں ہے۔ تمام انواع و اقسام کے تجربات کے پس پردہ ایک باطنی وحدت بھی ہے اور یہی وحدت ہے جو تمام تجربات کا محور ہے۔ یہ ہماری ہستی کا مرکز<sup>۱۷</sup> ہے۔ نفسیات، خودی کی اس باطنی ماہیت کو گرفت میں نہیں لاتی۔

اقبال کہتے ہیں کہ عقلیت اور تجربیت سے قطع نظر کر کے ہیں خود اپنے



شعور کی باطنی گہرائیوں پر توجہ دینی چاہیے اور وجدان سے کام لینا چاہیے۔ وجدان ہی میں خودی کی حقیقی ماہیت اور جوہر منکشف ہوتا ہے لیکن جس خودی کا انکشاف وجدان میں ہوتا ہے اسے الفاظ اور مروجہ زبان میں بیان کرنا ایک بڑا خطرہ مول لینا ہے۔ ہماری زبان ارفع شعور کے کسی نئے تجربے کو ادا کرنے کا اچھا وسیلہ فراہم نہیں کرتی۔ اسی لیے خودی کی ماہیت کی جستجو کرنے سے پہلے یہ مناسب ہے کہ ہم اس زبان اور اُن مصطلحات کی بنیاد پر لقمہ کی معذرت کو لیں جو فکر کے قدیم طریقوں اور روایتی فلسفوں کی حد تک محدود رہیں۔

یہ تو درست ہے جیسا کہ ماہرین نفسیات کہتے ہیں کہ خودی تجربات کی آبدوشد ہے لیکن یہ تجربات کسی بھی حال میں ایک دوسرے سے جدا نہیں کئے جاسکتے اور نہ انہیں ایک دوسرے سے جدا کیا جاسکتا ہے تاکہ فرداً فرداً ان کا مشاہدہ کیا جاسکے۔ تجربہ مسلسل ہوتا ہے اور درمیان میں کہیں قطع نہیں ہوتا۔

خودی، حیات، احساسات اور تاثرات وغیرہ کا پیہم، غیر منقطع بہاؤ ہے۔ ہمارے اندر ایک تغیر بلا تاثر<sup>۱</sup> ہے۔ یہ حرکت محض ہے۔ نیز احساسات کی گونا گونی کے پیچھے ایک وحدت ہے جو متنوع تجربات کو موتیوں کی طرح ایک لڑی میں پرو دیتی ہے۔ اس طرح بقول برگساں وحدت میں کثرت اور کثرت میں وحدت ہوتی ہے۔<sup>۲</sup>

بہر حال وحدت سے یہاں یہی مراد ہے کہ ایک ہی الیغو تمام مختلف

تجربات کو محسوس کرتا ہے جسے وہ ”میرے“ تجربات کے طور پر ادا کرتا ہے۔  
 یہ ایگو ہی ہے جو تاثرات اور تجربات کے بہاؤ کو محسوس کرتا ہے۔ ایگو اپنی  
 فعلیت میں اپنی قدر و قیمت کا اندازہ کرتا ہے۔ وہ بنیادی طور پر قدر آشنا  
 ہے۔ لیکن قدر و قیمت کا اندازہ لگانا اسی وقت ممکن ہے۔ جب اس کی فعلیت  
 یا مقصد ہو۔ قدر و قیمت کا اندازہ لگانا کامرانی کے بغیر اور کامرانی مقصد کے  
 بغیر ممکن نہیں ہے۔ چنانچہ خودی ہمیشہ کسی سمت میں حرکت کرتی ہے۔ اکی  
 طرح وہ اپنی بنیادی ماہیت میں رہنما یعنی ہادیانہ ہوتی ہے۔

اسی بنا پر خودی کی حیات اساسی طور پر اس کے ارادی رویوں<sup>۲۱</sup> میں  
 مضمر ہے، بلکہ فی الواقع اس کی ہستی عمل، آرزو اور تمنا پر منحصر ہے، جو آدمی  
 ان سے غاری ہے، وہ حیات سے غاری ہے۔ حیات ہمارے لیے  
 تمناؤں، آرزوؤں، خواہشوں اور بے تابیوں کے مترادف ہے۔ ہم جتنا  
 زیادہ ان کا ذائقہ چکھتے ہیں اتنا ہی مدارج حیات میں اوپر چڑھتے چلے جاتے  
 ہیں۔ ہماری ساری ہستی کا دار و مدار خواہشات اور اعمال پر ہے۔ اگر یہ نہ  
 ہوں تو ہماری حیات بے جان اور جامد چیزوں کے مماثل ہو جاتے<sup>۲۲</sup> تمنا میں  
 ایک تخلیقی قوت رکھتی ہیں۔ وہ ہیں حیات اور عمل کے لیے اکساتی ہیں، ہمارے  
 سامنے نئے افق اور نئے آدرش پیش کرتی ہیں۔ ان کے زیر اثر ہماری ہستی میں  
 زندگی کی ایک لہری دوڑ جاتی ہے جیسے ہم کسی برقی توانائی کے زیر اثر ہوں<sup>۲۳</sup>۔  
 تمناؤں کی یہ تخلیقی قوت جسے اقبال بعض اوقات ”سوز“ سے تعبیر کرتے ہیں۔  
 ہماری شخصیت کا بطن البطن ہے۔ ایگو تمناؤں اور رویوں کے سوز مسلسل

میں نشوونما اور وسعت پا کر ایک مضبوط اور طاقت ور شخصیت بن کر اُبھرتا ہے۔  
نتیجتاً یہ بات بالکل غلط ہے، جیسا کہ بعض رکاتب فکر نے تعلیم دی ہے کہ ہمیں  
تمناؤں سے نجات حاصل کرنی چاہیے اور ارفع زندگی عدم تمنا سے عبارت  
ہے۔

یہ تمنائیں عشق میں حد درجہ قوی اور مضبوط ہو جاتی ہیں۔ عشق انہیں ایک  
نئی جیات، نیا سوز اور حرارت بخش دیتا ہے۔ یہ صرف عشق ہی ہے جس میں  
آدمی ہمیشہ نئی آرزوؤں، تمناؤں، خواہشوں اور بے تابیوں کا مسلسل  
اُمٹتا ہوا سیلاب محسوس کرتا ہے۔ عشق زندگی کو ایک معنی اور ایک نئی  
قوت بخش دیتا ہے۔ ایغو عشق سے مستحکم ہوتا ہے۔ اقبال کے یہاں عشق  
بہت وسیع مفہوم میں استعمال کیا گیا ہے۔ اس سے اپنی جانب کھینچنے  
اور جذب کرنے کی آرزو مراد ہے، قدروں اور آدرشوں کی تخلیق اور ان کے  
محصول کی کوشش اس کی بلند ترین صورت ہے۔ ۳۵

تمام تمنائیں، خواہ وہ عشق سے تقویت یافتہ ہوں یا نہ ہوں کسی نہ کسی سمت  
میں حرکت کرتی ہیں ان کے لیے ماحول کا وجود مقدم ہوتا ہے، جب تک کہ ایک  
معروضی دنیا سے تعلق نہ رکھیں وہ نشوونما پانا تو درکنار زندہ ہی نہیں رہ سکتیں  
یہی وجہ ہے کہ ایغو کی جیات ایک معروضی حقیقت سے ربط و تعلق قائم کرنے  
پر منحصر ہے، خواہ اس سے دنیا مراد لیں یا جمعیت و معاشرہ یا  
حقیقتِ مطلقہ۔ خودی علیحدگی اور تنہائی میں نشوونما نہیں پاسکتی۔  
ایغو کو ہر قدم پر کسی غیر ایغو کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ یہاں ایک اہم

سوال پیدا ہوتا ہے، آیا الیغو کی فعلیت خود اس کی اپنی ذات سے متعین ہوتی ہے۔ یا ان چیزوں سے جو خارجی ہیں؟ عام مفہوم میں اس سوال کا مطلب یہ ہے کہ آیا ہم آزاد و با اختیار ہیں یا نہیں؟ کیونکہ بظاہر الیغو اپنے موجودہ ماحول میں گرد و پیش کے مختلف عوامل سے متعین معلوم ہوتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ہماری ساری فعلیت آخر کار ہمارے مادی تقاضوں اور طبعی حالتوں سے متعین ہوتی ہے۔<sup>۳۶</sup> یہی تقاضے اور حالتیں ہمیں عمل پر مجبور کرتی ہیں، ہمارے تمام اعمال میکانیکی طور پر قوانین عینیت سے مشروط یعنی ان کے پابند ہوتے ہیں۔ علیت سے یہاں یہ مراد ہے کہ ہر وقوعہ لازماً اس سے پہلے کے ایک وقوعے سے متعین ہوتا ہے۔ بعض مقدمات<sup>۳۷</sup> ناگزیر طور پر چند خاص نتائج پر منتج ہوتے ہیں۔ چونکہ ایسا کوئی عمل نہیں ہے جس کے بعض ضروری مقدمات نہ ہوں، اس لیے ہمارے سب اعمال اپنے مقدمات ہی سے متعین ہوتے ہیں، بالفاظ دیگر ہمیں کوئی اختیار یا آزادی عمل حاصل نہیں ہے۔ ضروری نہیں کہ متعین کرنے والے عوامل مادی ہی ہوں، وہ ذہنی بھی ہو سکتے ہیں ہمارے احساسات و افکار ہمارے ماقبل احساسات و افکار سے متعین ہوتے ہیں، ایک احساس دوسرے احساس تک بے جااتا ہے۔ اور آخری فکر اپنی ماقبل فکر سے علی طور پر مربوط ہوتی ہے۔ لہذا نہ صرف مادی مظاہر بلکہ ہماری فعلیت اور فکر کی ذہنی دنیا بھی میکانیت اور جبر کے قوانین میں جکڑی ہوتی ہے<sup>۳۸</sup> کوئی آزادی یا اختیار نہ تو ہم سے خارج کی دنیا میں ممکن ہے اور نہ ہماری ذات یا خودی کے اندر۔

لیکن اگر فکر اور عمل علیٰ طور پر متعین ہوتے ہیں تو پھر ہم دونوں تک پہنچتے ہیں۔ اولاً یہ کہ فکر کے طریق عمل، تصدیق یعنی حکم لگانے کے طریق عمل نہیں ہیں، تصدیقات یا حکم نہ صحیح ہیں نہ غلط، اور یہ کہ دنیا میں کوئی نئی فکر یا نیا فلسفہ نہیں ہو سکتا۔<sup>۳۱</sup>

ہمارے تمام افکار لازماً اور کلاً ماقبل افکار اور فلسفوں سے متعین ہوتے ہیں، گویا فکر کی آزادی حاصل نہیں ہے کہ وہ بھی میکانیکی اور مستقل و جامد روابط یا اضافات میں مقید ہے۔ ثانیاً یہ کہ آدمی کے اعمال چوں کہ متعین اور مقرر ہیں لہذا اس کا کوئی جواز نہیں کہ ہم اس سے اخلاقی میساروں کا تقاضا کریں۔ اور اس پر سماجی اور سیاسی احکام عائد کریں۔ اس لحاظ سے نظام اخلاق محض ایک دھوکا بن جاتا ہے۔ کیوں کہ انسان کے لیے انتخاب کا کوئی موقع نہیں ہے کہ نظام اخلاق کو قبول کرے اور اس کے مطابق عمل کرے، ہمارے اعمال ہمارے محرکات کی طرح متعین اور مجبور ہیں۔

اب خواہ ماہر نفسیات کچھ ہی کہیں، اقبال کہتے ہیں کہ فکر بنیادی طور پر میکانیکی نہیں ہے۔ اگر بحث کے لئے مان بھی لیا جاتے کہ فکر علیٰ طور پر حسی تاثرات، احساسات اور ادراکات سے مربوط ہے تب بھی ان احساسات و ادراکات سے بالا ایک فیصلہ کرنے والی خودی یا ذات ہے۔<sup>۳۲</sup> وہ ان پر اس طرح نظر ڈالتی ہے گویا اوپر سے دیکھ رہی ہو، وہ اپنے آپ کو مختار محسوس کرتی ہے کہ یہ راستہ اختیار کرے یا وہ۔ سوچنے والا موضوع یعنی فکر کرنے والی خودی



آزاد ہوتی ہے۔ یہ سارے علم کا بنیادی مفروضہ ہے، اس مفروضے کے بغیر علم ناممکن ہوگا۔ اور تلاش صداقت محسن ایک مذاق بن جائے گی۔ نیز یہ تو ممکن ہے کہ ایک فکر دوسری فکر کی باعث ہو یا اس پر اثر انداز ہو لیکن دونوں کا تعلق لزوم کا نہیں<sup>۴۵</sup>۔ فیصلہ کرنے والی ذات آزاد ہے کہ دوسروں کی فکر کو قبول کرے، مسترد کرے، یا اپنی فکر کے مطابق بنائے۔ وہ اس کا حجامہ اسی طرح غیر جانب داری کے ساتھ اور آزادانہ کرتی ہے گویا وہ ایک منصف ہے۔ ہمارے فلسفے، ہمارے فیصلوں کی مانند ہمارے آزاد انتخاب اور آزاد ارادے کا اظہار ہیں۔ ہمیں کوئی فکر متاثر نہیں کرتی تا آنکہ ہمارا ارادہ اسے پسند نہ کرے۔ ہمارا ارادہ ہمارے فکر کی تشکیل میں اور ہمارے فلسفوں میں ایک اہم حصہ لیتا ہے<sup>۴۶</sup>۔ ارادہ ہماری شخصیت کا بطن البطن یا جوہر ہے، وہ برسر عمل ایگو ہے۔ لہذا یہ ایگو ہی ہے جو فکر کی قدر و قیمت متعین کرتا ہے اور یہ تعین قدر یعنی تثمین آزادانہ ہوتی ہے۔

علاوہ ازیں با مقصد فعلیت کا ہماری زندگی میں واقع ہونا ظاہر کرتا ہے کہ ہم ایسی قوتوں سے دھکیے نہیں جاتے ہیں<sup>۴۷</sup> جو پشت سے کار فرما ہے، بلکہ ہم شعوری طور پر مستقبل کی طرف حرکت کرتے ہیں<sup>۴۸</sup> ہماری ساری فعلیت مقصدی یا غائی ہوتی ہے۔ ہماری حیات با مقصد فعلیت کی حیات ہے۔ لیکن یہاں یہ کہا جاسکتا ہے کہ مقصد کی مقناطیسی قوت ہمیں اپنی طرف کھینچ رہی ہے گویا جبر و لزوم کے تحت ہم کھینچے جا رہے ہیں۔ ایسی صورت میں یہ ایک طرح کی معکوس تعبیل ہوگی جو آزادی سے لے کوئی گبنائش نہیں چھوڑے گی۔ لیکن اول تو مقصد

یا غایت ہماری آفریدہ ہے<sup>۵۱</sup>۔ ہم خود ہی اپنے آگے ایک غایت یا آدرش رکھتے ہیں۔ ایغو پیہم نئی آرزوؤں اور غایتوں کو پیش نظر رکھتا ہے اور ان غایتوں کا انتخاب خود ایغو پر منحصر ہوتا ہے، کسی اور چیز پر نہیں۔ ثانیاً اپنے اعمال اور غیبات میں خواہ وہ اخلاقی ہوں یا غیر اخلاقی، ہم براہ راست اپنی شخصی تعلیل کا شعور حاصل کرتے ہیں<sup>۵۲</sup> جب ہم کوئی ارادہ کرتے ہیں تو یہ جانتے ہیں کہ یہ ہم خود ہی، میں جو ارادہ کر رہے ہیں۔ اس طرح آزادی یا اختیار کا براہ راست وجدان کیا جاسکتا ہے۔ اختیار براہ راست ہماری ہستی میں فعال اور حوصلہ آفریں محسوس ہوتا ہے۔ اس لیے اختیار صرف ایک اصول موضوعہ<sup>۵۳</sup> نہیں جسے ہم نظام اخلاق کو ممکن بنانے کے لیے فرض کر لیتے ہیں، جیسا کہ کانٹ سمجھتا ہے، بلکہ وہ خود انسانی شعور کا ایک واقعہ ہے۔ وجدان ہی کے ذریعے ہم اپنی خودی کے عمیق گوشوں میں اترتے اور اسے فعال اور مختار ادراک کرتے ہیں۔ اس طرح اختیار محض ایک استنباط نہیں ہے بلکہ ایغو براہ راست اپنے آپ کو ایک علتِ فاعلی<sup>۵۴</sup> کے طور پر ادراک کرتا ہے نہ کہ دوسرے عوامل پر مبنی۔

ہر سچ پوچھتے تو میکا نیکی تعلیل سے حیات کے مظاہر کی قطعاً توجیہ نہیں ہوتی۔ جیسا کہ ہالڈین نے بتایا ہے، اس سے تحقیقاً ذات اور تولید کی توجیہ نہیں ہو سکتی۔ طبیعی وجود کے دائرے میں بھی میکا نیکی تعلیل ہماری ایک سہولت بخش اختراع ہے تاکہ ایغو کے تعلقات دروالبط کو سمجھا جاسکے، ورنہ وہ ایک حتمی صداقت نہیں ہے۔ ہم نہیں جانتے کہ ایک وقوعہ دوسرے وقوعے سے

کیوں مربوط ہے۔ لیکن ایغو کو ایسے حالات میں رہنا ہوتا ہے جو اس کی فعلیت اور آزادی کے راستے میں رکاوٹیں اور موانعات پیدا کرتے ہیں۔ صرف ان حالات پر قابو پا کر ہی ایغو اپنی آزادانہ فعلیت برقرار رکھ سکتا ہے۔ اسی لیے فکر، دنیا کو منظر ہر کی کئی مصنوعی دھندلوں میں تقسیم کر دیتی ہے اور اس کے لیے لازم ہوتا ہے کہ انہیں باہم مربوط شکل میں گرفت کرے۔ اس طرح ہمارے لیے ان حالات پر قوی تسلط حاصل کرنے کی صورت پیدا ہوتی ہے اور ایغو اپنی حرکت کو کسی رکاوٹ کے بغیر جاری رکھ سکتا ہے۔<sup>۵۲</sup> اسی لیے فکر بھی باہر اسطہ ایک وسیلہ اختیار ہے۔ یہ بات حیوانی اور انسانی دنیا میں پاتے جانے والے فرق سے اچھی طرح واضح ہو جاتی ہے۔ حیوانات چونکہ فکر سے عاری ہوتے ہیں اس لیے مادی حالات کو اسی طرح قبول کر لیتے ہیں جیسے کردہ ہیں اور اپنی زندگی ان پابندیوں اور مجبوریوں کے مطابق گزارتے ہیں جو ان پر عائد ہوتی ہیں۔ لیکن وہ بھی حرکت کی ایک اضافی آزادی یا اختیار کے حامل ہیں جو ماحول کے آگے سر تسلیم خم کرنے یا اس سے اختلاف کرنے کی شکل میں انہیں حاصل ہے۔ اگرچہ بنظر ہر یوں معلوم ہوتا ہے کہ آدمی بھی اسی ماحول میں جی رہا ہے جو اُسے دیا گیا ہے لیکن وہ (حیوانات کے برعکس) ماحول کو اپنی مرضی کے مطابق ڈھالنے کی قدرت رکھتا ہے۔ اس کی آزادی یا اختیار اس کے اعمال سے ظاہر ہے کہ اُس کا ہر عمل منظر ہر کو بدلتا اور سنوارتا ہے۔ اگر اس کے اختیار کے راستے میں مادی حالات (ناقابل شکست) رکاوٹیں ڈال دیتے ہیں تو اسے اپنی خودی کے لیے اپنے آپ کو وقف کر لینے کی قدرت

تو حاصل ہے<sup>۵۵</sup>۔ اس طرح ہماری فعلیت میں ہر رکاوٹ اور مزاحمت الیخو کی قوت اور بصیرت کو تیز تر کرتی جاتی ہے۔ یہ ہمیں خود شعور بنادیتی ہے اور خود اپنے قلب کے عمیق گوشوں میں ایک آزاد علت اور آزاد شخصیت کو پانے میں مددگار ہوتی ہے۔

یہ کہنا کہ قرآنی تصورِ تقدیر آزادی و اختیار کے منافی ہے<sup>۵۶</sup>۔ درست نہیں ہے۔ کیوں کہ تقدیر الیخو کے لئے کسی مقررہ پروگرام سے عبارت نہیں ہے۔ الیخو کو انتخاب اور عمل کی آزادی حاصل ہے۔ تقدیر الیخو کا باطنی دائرہ اثر یا حد و کسب<sup>۵۷</sup> ہے۔ الیخو (کسی خارجی چیز سے نہیں بلکہ) اپنے باطنی امکانات سے محدود ہے لیکن اس تجدید سے ہم پر لازماً جبر کا اطلاق نہیں ہوتا۔ کیونکہ الیخو اپنے امکانات کی حدود کے اندر مختار ہے۔

الیخو نہ صرف کہ یہ مختار ہے بلکہ غیر فانی بھی ہے اور اقبال اس خیال کے قائل ہیں کہ یہ بات وجدان ہم پر واضح کرتا ہے۔ بقائے ابدی یا حیات جاودانی کے بارے میں مختلف تصورات پائے جاتے ہیں۔ ابن رشد نے عقل کو عالمگیر اور ابدی قرار دیا۔ اور کہا کہ وہ انفرادیت سے ماوراء ہے، اس لیے عقل جو متناہی اشتماص میں نظر آتی ہے کبھی موت سے ہم کنار نہیں ہوتی<sup>۵۸</sup>۔ لیکن یہ تو نوع انسانی کے غیر فانی ہونے کی بات ہے نہ کہ کسی فرد کے<sup>۵۹</sup>۔

نیپلشے بقائے ابدی کے بارے میں اپنا مقدمہ اس ساتھ ہی مفروضے پر قائم کرتا ہے کہ توانائی کبھی ضائع نہیں ہوتی، دنیا ایک تمام شدہ وحدت ہے جس میں توانائی ضائع نہیں ہو سکتی۔ توانائی کی مقدار ہمیشہ یکساں رہتی ہے،

اس لیے توانائی کے مراکز مختلف امتزاجات کی شکل میں بار بار رونما ہوتے ہیں۔ موت توانائی کے ضیاع کا باعث نہیں ہو سکتی۔ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ مختلف مراکز توانائی اپنی وحدت کھو کر ایک وقفے کے بعد دوبارہ ابھر آتے ہیں۔ یہ نیپٹشے کا تکرارِ ابدی کا نظریہ<sup>۶۱</sup> ہے۔ لیکن ایسی حیاتِ جاودانی تو ناقابلِ برداشت<sup>۶۲</sup> ہے۔ اس تصور میں بھی سن و تو یعنی افرادِ لافانی نہیں بلکہ توانائی اور اس کے متناہی مراکز میں ابدی تکرار کا عمل لافانی ہے۔ یہ استدلال اس لحاظ سے ابنِ رشد کے استدلال جیسا ہی ہے جو عقل کو عالم گیر اور لافانی، اور متناہی الیغوی میں اس کے ظہور کو اس کے وجود کا عارضی پہلو قرار دیتا ہے۔

برگساں کے "جوشِ حیات" کی صورت بھی اس سے مشابہہ ہے کہ اس نے جوشِ حیات کو تمام وجود کے عالم گیر اصول کے طور پر پیش کیا ہے۔<sup>۶۳</sup> جوشِ حیات بلا انقطاع اپنے آپ کو مختلف صورتوں اور شکلوں، مختلف افرادِ اشخاص میں ظاہر کر رہا ہے۔ صورتِ اشکال، افرادِ اشخاص کچھ عرصے کے بعد غائب ہو جاتے ہیں لیکن ان کے خاتمے سے خود حیات کا خاتمہ نہیں ہو جاتا۔ حیات بے نہایت اور ابدی ہے، وہ تے مظاہر اور نئی فعلیتوں کا ایک مسلسل اور ناقابلِ انقطاع عمل ہے۔ لیکن یہ بھی حیات کے جاودانی ہونے کا بیان ہے نہ کہ انفرادی اشخاص کا۔ یہاں بھی شخصی بقائے دوام نہیں ہے جس کی ہم جستجو کر رہے ہیں۔

ابترہ کا نہ شخصی بقا کا اثبات کرتا ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ اخلاقی عامل یعنی

انسان کو خیر کثیر<sup>۶۲</sup> حاصل کرنے کی کوشش کرنی چاہیے جو در مختلف النوع عناصر، کامل فضیلت<sup>۶۵</sup> اور کامل مسرت پر مشتمل ہے۔ لیکن اس زندگی کے مختصر عرصے میں یہ تحصیل ممکن نہیں ہے چنانچہ ہیں بقائے دوام یعنی فرد کے لیے دائمی وجود اور لامتناہی پیش رفت کو فرض کرنا ہوگا۔ بقائے دوام کا یہ تصور بلاشبہ شخصی ہے، لیکن یہ استدلال اس مفروضے پر مبنی ہے کہ فضیلت یا نیکی اور مسرت کی تکمیل یا اتمام کسی نہ کسی طرح ممکن ہے۔<sup>۶۶</sup>

اگر یہ مان بھی لیا جائے تو یہ واضح نہیں کہ اس ہم آہنگی کو حاصل کرنے کے لیے لامتناہی مدت کیوں درکار ہے؟ کامل فضیلت اور کامل مسرت کا اتمام اگر واقع بھی ہو تو یقیناً مستقبل کے کسی لمحے میں ہوگا، جس کا مطلب یہ ہے کہ اس اتمام کے لیے لامتناہی مدت درکار نہیں ہے اور نتیجتاً انسانی روح کالافانی ہونا لازمی نہیں۔

اقبال کا کہنا یہ ہے کہ عظیم فیصلے اور عمل کے لمحوں میں الینو اپنے آپ کو براہِ راست خود مختار اور آزاد ادراک کرتا ہے، وہ اپنی آزاد تعلیل اور حرکت کا براہِ راست اور غیر متزلزل وجدان حاصل کرتا ہے۔ اس طرح اسے زمان و مکان کے مقولات یعنی ذہنی قوالب سے ماوراء رکھنا ہوگا جو کہ ہمیں اشیاء کو میکانیکی اور جبری روابط میں دکھاتے ہیں۔<sup>۶۷</sup> طبیعیات میں زمان، مکان کے مترادف ہوتا ہے، ایک وقوعہ دوسرے وقوعے کے بعد ہوتا ہے اور زمان اس بتسلل ربط کے سوا اور کچھ نہیں۔ اس طرح ہر وقوعہ طے شدہ اور جبری ہو جاتا ہے۔ اس سے تو خود ہماری خودی کو بھی متعین فرض کرنا ہوگا۔ کیونکہ



زمان کی مسلسل خاصیت کے مطابق ہر احساس اور ہر فکر اپنے سابق کا لازمی  
 نتیجہ دکھائی دیتا ہے۔ لیکن خود اپنی خودی کے وجدان میں ہم ایک اور زمان  
 پاتے ہیں جو اپنی ماہیت میں مسلسل نہیں ہے۔ جیسا کہ برگساں کہتا ہے کہ وہ  
 "استدام" ہے۔ تیز بہاؤ والا تر، وہ خالص حرکت ہے۔ ہم اس خالص حرکت کا  
 ادراک اپنے باطنی نفس کا مشاہدہ کر کے حاصل کر سکتے ہیں۔ یہاں ہم دیکھتے ہیں  
 کہ ہر سر عمل ایغویا انا تے فعال خود بخود دائرہ حرکت کر رہا ہے، کام کر رہا ہے اور  
 تمنا کر رہا ہے۔ وہ ایک آزاد عامل ہے اور اپنے آپ کو آزادانہ طور پر اپنی تمناؤں  
 اور آدرشوں سے متعلق کر رہا ہے۔ اعلیٰ آدرشوں اور تمناؤں کو حاصل کرنے کے  
 لیے اس کی یہ حرکت اسے محسوس کراتی ہے کہ وہ ہستی اور وجود کے پیمانے میں  
 ایک مستقل ذاتی عنصر ہے۔<sup>۶۸</sup> گویا عمل ہمیں اس وجدان سے نوازتا ہے جس  
 میں خودی لافانی نظر آتی ہے۔ ہم اپنی حیاتِ جادو دانی کی ایک جھلک اپنی اسی  
 دنیوی زندگی میں وجدان کے ذریعے سے دیکھ سکتے ہیں۔<sup>۶۹</sup>

لیکن یہاں اقبال ایک استثناء بتاتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ ایسے ایغوی بھی ہوتے  
 ہیں جن میں ایغویت کا شعور بہت مدغم طور پر جھلکتا ہے، اس لیے وہ اپنے  
 قلب کی گہرائیوں میں بھانک کر دیکھنے کے اہل نہیں ہوتے۔ چنانچہ وہ اپنے  
 آپ کو خود مختار اور مستقل، دائمی وجود کی طرف بڑھتے ہوئے نہیں محسوس کرتے۔  
 وہ پھول کی طرح مرجھا جاتے اور اس کی خوشبو کی طرح فضا سے مٹا دیں معدوم ہو  
 جاتے ہیں۔ بقائے دوام ہمارا حق نہیں بلکہ ہمیں اسے شخصی سعی سے حاصل کرنا  
 ہو گا۔ ہم اپنے عمل سے اپنی خودی کے شعور کو نشوونما بخشتے اور تعزیت

دیتے ہیں، نیز یہ عمل ہی کے ذریعے ممکن ہے کہ ہم ایک لافانی ہستی کی حیثیت سے اپنی تکمیل کریں۔ عمل ہی میں ہم اپنے لافانی ہونے کا وجدان کرتے ہیں اپنی حیاتِ ابدی کا براہِ راست وجدان کر لیتے ہیں۔ بقاتے دوام کے آہنگ کا احساس، عمل اور کشمکش سے گہرا اور بسیط ہوتا چلا جاتا ہے۔

---

## حواشی

۱۔ تشکیل جدید میں ۴۴، ۴۵۔ برگساں کے تصورِ استدہام کی توفیح کرتے ہوئے اقبال نے کہا ہے کہ ”گہرے غور و فکر کے لمحات میں جب کہ اہلِ فہم فعال معطل ہو جاتا ہے، ہمیں موقع ملتا ہے کہ اپنے عمیق تر نفس میں ڈوب کر محسوسات و مدرکات کے حقیقی مرکز تک جا پہنچیں۔“ (مترجم)

۲۔ Directive

۳۔ Free۔ یعنی مختار نہ کہ مجبور۔

۴۔ دیباچہ اسرارِ خودی (انگریزی) ص ۱۸

۵۔ sense data

۶۔ تشکیل جدید ص ۹، ۱۰

۷۔ دیباچہ اسرارِ خودی (انگریزی) ص ۱۷

۸۔ Emanation

۹۔ Manifestation

۱۰۔ فلسفہ رجبم (انگریزی) ص ۱۱۴، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۵۵۔

۱۱۔ Nature

۱۲۔ Absolute Idea

۱۳۔ Differentiated

۱۴۔ Differentiation

۱۵۔ ہیگل کی کونیات (انگریزی) از میک ٹیگرٹ ص ۷۱

Community - ۱۶

۱۷۔ ہیگل کی کونیات ص ۱۳

۱۸۔ ہیگل کی کونیات ص ۳۷

۱۹۔ دیباچہ اسرار خودی (انگریزی) ص ۱۸

۲۰۔ ذبور عجم ص ۲۳۷

۲۱۔ پیام مشرق ص ۳۸

۲۲۔ Core of our Personality

۲۳۔ تشکیلِ جدید ص ۹۵

Substance - ۲۴

Qualities - ۲۵

۲۶۔ تشکیلِ جدید ص ۹۵

۲۷۔ تشکیلِ جدید ص ۹۶

Nucleus - ۲۸

۲۹۔ متن کے لحاظ سے - "تواتر بلا تغیر" ترجمہ ہو گا لیکن متن میں طباعت کی

غلطی معلوم ہوتی ہے۔ (مترجم)

۳۰۔ اقبال، برگساں اور نیطشے کے تصوراتِ خودی کا تقابلی مطالعہ آگے کے

باب میں دیکھئے۔

Appreciative - ۳۱

With attitudes - ۳۲

۳۳۔ اسرارِ خودی (انگریزی) ص ۱۶

۳۴۔ اسرارِ خودی ص ۱۶

۳۵۔ دیباچہ اسرارِ خودی ص ۱۵۔ اقبال نے اس نکتے پر اپنی شاعری اور نثر

دونوں میں بہت زور دیا ہے۔ نیٹشے کی تعلیمات اس نکتے سے اس قدر قریبی نسبت رکھتی ہیں کہ یہ خیال ہوتا ہے کہ اقبال نیٹشے سے ضرور متاثر ہیں۔ لیکن وہ اس عنصر کی اخلاقی و روحانی تفسیر و تلعین میں نیٹشے سے بہت آگے بڑھ جاتے ہیں۔

۳۶۔ تشکیل جدید۔ ص ۱۰۱

Antecedents - ۳۷

۳۸۔ تشکیل جدید۔ ص ۱۰۲، ۱۰۳

Judgment - ۳۹

۴۰۔ فلسفہ پنجم ص ۳۶

Relations - ۴۱

Motives - ۴۲

۴۳۔ تشکیل جدید ص ۱۰۱، ۱۰۲

۴۴۔ تشکیل جدید ص ۹۷

۴۵۔ فلسفہ پنجم ص ۹۶

۴۶۔ دیکھئے فلسفہ پنجم کا مقدمہ اور باب پنجم۔ اقبال نے بھی فلسفے سے جو بحث کی ہے وہ تمام تر اسی اصول پر مبنی ہے۔

Evaluation - ۴۷

۴۸۔ متن کے لحاظ سے ترجمہ "دھیکے جاتے ہیں" ہو گا لیکن یہ جماعت کی غلطی

معلوم ہوتی ہے۔ (مترجم)

۴۹۔ تشکیل جدید ص ۱۰۲

۵۰۔ تشکیل جدید ص ۱۰۲

۵۱۔ مطلب یہ ہے کہ اپنے اعمال و تمنیات کے ذمہ دار ہم خود ہوتے ہیں (مترجم)

Postulate - ۵۲

۵۳۔ Efficient cause

۵۴۔ تشکیل جدید ص ۱۰۳

۵۵۔ تشکیل جدید ص ۱۱

۵۶۔ سرورہ - ۵۴۔ آیت - ۵۰

۵۷۔ تشکیل جدید ص ۴۷

۵۸۔ فلسفہ اسلام میں - ( انگریزی ) از ڈی پوتر ص ۱۹۴ ، ۱۹۵ -

۵۹۔ تشکیل جدید ص ۱۰۶

۶۰۔ Closed of unity

۶۱۔ عزم للقدوة جلد دوم ( انگریزی ) دفعہ ۱۰۶۶ ، ص ۴۳۰

۶۲۔ تشکیل جدید ص ۱۰۶

۶۳۔ اقبال اپنے ابتدائی دور میں جب کہ وہ ہمہ الیت یا وحدۃ الوجود کے

قائل تھے ، اسی خیال کے حافی تھے مثلاً دیکھتے بانگ درا ص ۲۹۲ ،

۲۹۳ وغیرہ -

۶۴۔ Greatest good - کانٹ نے اصل میں شخصہ بقا کو خیرِ کثیر پر نہیں

بلکہ خیرِ برترین ( Supreme good ) پر مبنی کیا ہے جس کا مطلب اخلاقی

تکمیل ہے ، تاہم اقبال نے کانٹ کے تصور پر جو نکتہ چینی کی ہے وہ اس پر

بھی برابر صادق آتی ہے ۔

۶۵۔ Perfect Virtue جس کا ترجمہ کامل نیکی بھی ہو سکتا ہے ( مترجم )

۶۶۔ تشکیل جدید ص ۱۰۷

۶۷۔ تشکیل جدید ص ۴۵

۶۸۔ دیباچہ اسرار خودی ص ۲۳

۶۹۔ اقبال اس خیال کے حامل معلوم ہوتے ہیں کہ بقاتے دوام کا مستدام بعد الیسیا

یا اخلاقیات کی بہ نسبت مذہب کے دائرے میں زیادہ آتا ہے اسی لیے وہ



اپنی بحث کو قرآن پر مبنی کرتے ہیں۔ قرآن میں آیا ہے کہ انسانی الیغو جس کے ارتقا میں ساٹھ سال لگ گئے ایک سو کھ پتے کی طرح پھینک نہیں دیا جا سکتا (سورہ ۷۵ آیت ۳۴) اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ انسان کے لشو و نما کے لامحدود امکانات ہیں علاوہ ازیں قرآن نے برزخ کی حالت کا بھی ذکر کیا ہے (سورہ ۱۰۱ آیت ۱۰۲)۔ اس سے مراد شعور کی وہ حالت ہو سکتی ہے جو زمان و مکان کے بارے میں الیغو کے رویے میں تبدیلی کی خاصیت رکھتی ہو۔ زمان و مکان کے بارے میں ہمارا موجودہ طرز خیال ہماری موجودہ جسمانی ساخت پر منحصر ہے۔ اس ساخت کی تحلیل کے ساتھ زمان و مکان کے بارے میں نقطہ نظر میں تبدیلی بھی ضرور واقع ہوگی اور ہم ایک حالت سے دوسری حالت میں گزرتے چلے جاتیں گے اور ماضی ہو جائیں گے (سورہ ۸۴ آیت ۹۰)۔ نیز قرآن نے دوبارہ زندہ ہونے کا ذکر کیا ہے اور یہ افراد ہی کے لیے ممکن ہے۔ (سورہ ۱۹ آیت ۹۵) یہ نکتہ اس طرف دلالت کرتا ہے کہ ہمارا متناہی وجود صرف وہی نہیں ہے بلکہ حقیقی ہے تبھی تو متناہی فرد سے لامتناہی کی قربت حاصل کرنے کا تقاضا کیا گیا ہے۔

۷۔ تشکیل جدید ص ۱۱۳

## باب چہارم

### عالم مادی

خارجی عالم وجود رکھتا ہے، وہ موجود ہے اور حقیقی ہے، ہمارے ادراکات ہم پر ایسی حقیقت کو منکشف کرتے ہیں جس کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔ بلکہ اقبال اور آگے بڑھ کر یہ کہتے ہیں کہ نہ صرف ادراک میں بلکہ علم کی ہر قسم میں علم حاصل کرنے والا موضوع یعنی باشعور نفس ہمیشہ اپنے مقابل ایک معروضی حقیقت رکھتا ہے، موضوع اور معروض یا بالفاظ دیگر عالم اور معلوم کی شذیت تمام علم کے لیے لازمی ہے۔

نیز فعلیت و سعی ہمارے شعور کا ایک ٹھوس واقعہ ہے۔ لیکن ہر فعلیت و سعی میں ہم اپنے آپ کو کسی مخالف چیز سے رکتا ہوا پاتے ہیں۔ ایغوی کی حیات مشتمل ہے ایغوی کے ماحول پر اور ماحول کے ایغوی پر حملے یعنی باہمی جدال پر! ماحول یعنی خارجی عالم کا وجود اس طرح لازمی ہے۔

لیکن اس خارجی عالم کی ماہیت کیا ہے؟ ماہر طبیعیات اپنے مشاہدے اور تجربوں کی بناء پر یہ کہتا ہے کہ اس کی ماہیت مادی ہے۔ بہ چھوٹے چھوٹے سخت اور جامد جواہر سے بنا ہے، ایک خلائیں واقع ہیں، اس خلاء کو ہم

مکان کا نام دیتے ہیں۔ یہ جواب ہر چھوٹے چھوٹے، ناقابل تقسیم اور غیر متداخل<sup>۲</sup> طبیعی وجود ہیں۔ اشیاء انہیں جواہر کے امتزاجات ہیں۔ سوائے جواہر کے اور کوئی چیز درحقیقت وجود نہیں رکھتی۔ باقی جو کچھ ہے محض عارضی ہے۔

لیکن اقبال کہتے ہیں کہ طبیعی حقیقت کے بارے میں یہ طرز خیال بوجہ ہے۔ یہ تصور اشیاء کو جوہریت سے منسوب کرنے پر قائم ہے جو ہر کلمے کی بحث کے مطابق ناقابل قبول ہے۔<sup>۳</sup> مادی عالم کے بارے میں قدیم تصور جو ارسطو کے زمانے سے چلا آ رہا ہے یہ ہے کہ عالم ایک تکمیل شدہ شے ہے جو خلا یعنی مکان میں واقع ہے۔ یہ تصور، عالم کو طے شدہ اور ناقابل نشوونما بنا دیتا ہے۔

لیکن آئن سٹائن کی طبیعیات نے ثابت کر دیا ہے کہ یہ تصور باطل ہے۔ اگر اس میں سے تمام اشیاء نکال لی جائیں تو کیا مکان تب بھی ویسا ہی رہے گا جیسا کہ اشیاء کی موجودگی میں ہے؟ نہیں، وہ یقیناً ایک نقطے کی حد تک سکڑ جاتے گا۔ لہذا مکان ایک معروضی (یعنی خارجی) حقیقت نہیں ہے۔ مکان کے غیر حقیقی ثابت ہونے سے اس میں واقع جامد جواہر کا غیر حقیقی ہونا بھی لازم آتا ہے۔ اس طرح کلاسیکی طبیعیات کی جامد مادیت<sup>۴</sup> ناپید ہو جاتی ہے۔ مادہ کوئی مستقل چیز نہیں جو مکان میں پڑی ہوئی ہو۔ وہ صرف باہم مربوط حوادث یا واقعات کا ایک نظام ہے۔<sup>۵</sup> جیسا کہ آئن سٹائن کہے گا، یا پھر وارٹ ہڈ کے الفاظ میں وہ ایک "عضو یہ" یا

نایب ہے ۔

لہذا عالم، مکان میں موجود جامد جو اہر کا ایک مرکب یا مجموعہ نہیں ہے ۔  
 تو پھر مادے کی ایجابی ماہیت کیا ہے ؟ ہم نے اب تک سائنس دانوں کا  
 معروضی طریقہ بتا دیا اور یہ نامکام رہا ، اولاً اس لیے کہ یہ طریقہ محض حسی ادراک  
 سے تعلق رکھتا ہے ۔ اس کی مدد اور رہنمائی سے ہم نے صرف ایشیا کے گود  
 گھومنا سیکھا ہے اور ان کے وجود کی گہرائیوں میں داخل ہونے کے قابل  
 نہیں ہوتے ہیں ۔ ثانیاً اس معروضی طریقہ نے تجربی عالم کو مدرک اور مدرکات  
 کی ناقابلِ تحویل ثنویت میں تقسیم کر دیا ہے ۔ اقبال اس بات کو قبول کرنے  
 کے لیے تیار نہیں ۔ اس بارے میں اقبال کی فکر برگساں کی فکر سے بڑی قربت  
 رکھتی ہے ۔ دونوں کے خیال میں ماہیت نہ تو حسی ادراک سے منکشف ہو سکتی  
 ہے نہ فکر سے ۔ فکر بھی حسی ادراک کی مانند حقیقت کو سکونی اور جامد فرض کرتی ہے ۔  
 ارسطو کے زمانے سے لے کر اب تک سارے عقلیتی فلسفے کائنات کو ایک  
 مستقل ٹھوس بلاک یعنی کالبد قرار دیتے رہے ہیں ۔ تغیر اور حرکت کے مقولات  
 یعنی ذہنی قوالب جی ، جو وقتاً فوقتاً کائنات پر منطبق کیے گئے ہیں ، کائنات  
 کو جامد اور مقرر و معین کردار کا حامل فرض کرتے ہیں ۔ علیت کا تصور تجربیاتیات  
 میں برتا جاتا رہا ہے اس بات کو بخوبی ثابت کرتا ہے ۔ علیت کی روح یہ  
 ہے کہ سوابق اور غواتب باہمی طور پر پہلے سے ملے ہیں ۔ بقول برگساں <sup>فلسفہ</sup> تمام  
 حقیقت کی ماہیت کے بارے میں ایک فطری تعصب سے آغاز کرتے  
 ہیں ، ساری مابعد الطبیعیات اس نقض کی حامل ہے کہ اس کی نفی شامد

سکوئی اور مستقل حقیقت کی تلاش میں ایک پہلے سے طے شدہ سفر ہے۔

لہذا ہمیں موضوع (یعنی ذات مدرک) اور اس کے تجربے سے آغاز کرنا

چاہیے۔ ہم موضوع کو براہ راست وجدانی طور پر جانتے ہیں۔ موضوع کو عالم

مادی یا معروضی کی ماہیت کے بارے میں اپنی تفتیش کا آغاز خود اپنی خودی

یا ذات سے کرنا چاہیے۔ اسے آگے بڑھنے کا راستہ مادے کو خود اپنی ذات

کی مثال کے طور پر سمجھنے سے ملے گا۔ نامعلوم کا علم، معلوم کی تیشیل یعنی قیاس

تیشیل سے ہی حاصل ہو سکتا ہے۔

برگساں نے مادے کے علم کو وجدان کے ذریعے حاصل کرنے کا دعویٰ

کیا ہے؟ اقبال کا خیال کچھ اور ہے۔ بقول برگساں وجدان ہمارے لیے قابل

رسائی پہلے تو خالص ادراک سے کام لینے کی بنا پر ہوتا ہے جو حقائق یعنی یادوں

سے غیر ملوث ہوتا ہے، چونکہ انسان میں یادوں کے عناصر کی بہتات ہوتی

ہے، اس لیے یہ غیر ملوث خالص ادراک، حیوانی دنیا میں جس قدر ہم نیچے

اُترتے جاتے ہیں اسی قدر زیادہ ملتا ہوتا ہے گا۔ ثانیاً بقول برگساں اجسام میں مقامی

تغیرات کو مسترد کرنا ہو گا۔ کیونکہ اجسام اس حیثیت سے وجود ہی نہیں رکھتے۔<sup>۱۰</sup>

لہذا اشیاء کو علیحدہ وجودوں کے طور پر نہیں خیال کرنا چاہیے۔ چنانچہ وجدان

کے عمل میں جسم کا مادہ، اس کی شکل و صورت، اس کی مقدار اور وضع سب

کچھ غائب ہو جاتا ہے۔ اور جو کچھ رہ جاتا ہے اسے ایک ”زندہ تسلسل“ کا

نام دیا جاسکتا ہے۔ اس طرح ہمیں جمود اور خالص ادراک میں نرمی کے ساتھ

اُتر کر مادے سے مکمل یگانگت اور ہمدردی حاصل کرنی چاہیے۔ لیکن اس کے

یہ ہر شے کو فراہوش کر دینا حتیٰ کہ اپنی "ایگو" (یعنی خودی) کو بھی فراہوش کر دینا ہوگا۔ اقبال کے خیال میں یہ منزلِ تابِ حصول نہیں ہے، نیز یہ ایسی منزل بھی نہیں ہے جس کی ہمیں تمنا کرنی چاہیے۔ اقبال تو ایگو کے حراتِ مذانہ اثبات پر زور دیتے ہیں نہ کہ اس کے کسی اور حقیقت میں انجذاب پر، خواہ وہ حقیقت برتر ہو کہ کم تر۔ اسی لیے اقبال برگساں کے تصورِ وجدان سے کنارہ کر لیتے ہیں۔ چونکہ وہ اس معاملے میں (یعنی مادے کی مابیت جاننے کے معاملے میں) خود اپنے ذاتی وجدان کا، اس لفظ کے اپنے بتاتے ہوتے معنی میں دعویٰ نہیں کرتے، اس لیے قیاسِ تمثیلی سے کام لینے پر مجبور ہیں۔ تاکہ عالمِ مادی کی مابیت کو متین کریں۔

تو پھر جب ہم اپنی ذات یا خودی کا وجدان کرتے ہیں تو کیا دیکھتے ہیں؟ برگساں کے الفاظ میں:

تب مجھے گرمی یا سردی لگتی ہے، میں مسرور یا مغموم ہوتا ہوں، میں کوئی کام کر رہا ہوتا ہوں یا بے کار ہوتا ہوں، میں اپنے ارد گرد جو کچھ ہے اسے دیکھتا ہوں یا کسی اور چیز کے بارے میں سوچتا ہوں۔ حیات، احساسات، ارادے اور تصورات اس قسم کے تغیرات ہیں جن میں میرا وجود منقسم ہے اور یہ تغیرات اپنے رنگ میں میرے وجود کو رنگتے رہتے ہیں، گویا میں معدوم ہوتے بغیر متغیر ہوتا رہتا ہوں۔<sup>۱۳</sup>

اب تغیر کا لفظ خود زمان کے تصور کی دلالت کرتا ہے کہ تغیر صرف



زمان ہی میں ممکن ہے۔ ذات یا خودی کا وجدان اس نکتے کی تصدیق کرتا ہے۔

وہ زمان جس کا ذکر لوگ عام زندگی میں کیا کرتے ہیں اقبال کے نزدیک حقیقی زمان نہیں ہے۔ عام تصور کا زمان، جیسا کہ نیوٹن نے اس کو بیان کیا ہے:

”مطلق، صادق اور ریاضباتی زمان ہے جو فی نفسہ اور اپنی ماہیت سے، بلا کسی خارجی چیز سے نسبت یا تعلق و ربط کے یکساں رواں رہتا ہے۔“

اس زمان کو ہم ماضی، حال اور مستقبل کے تصورات سے ناپتے ہیں۔ کوئی واقعہ یا شے یا تو ماضی میں واقع ہوتی ہے یا حال میں ہوتی ہے یا مستقبل میں واقع ہوگی۔ یہ گویا یوں کہنے کے مترادف ہے کہ کوئی شے یا واقعہ یا تو ”اب“ ہے یا ”اب نہیں ہے“۔ سچ تو یہ ہے کہ یہ زمان متعدد انگ انگ ”آیات“ سے عبارت ہے۔ ہم اس کا خیال مکان میں ایک خط کی طرح کرتے ہیں۔ یہ ”اب“ اور ”اب نہیں“ درحقیقت مکان میں ”نہاں“ اور ”بہاں نہیں“ کے مترادف ہے۔ یہ مسلسل زمان ہے۔

لیکن اگر ہم عالم سے آنکھیں بند کر لیں اور خود اپنی ذات پر مرکوز کر لیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ:

”ہم میں ایک مستقل بہاؤ ہے جو کسی اور بہاؤ سے مشابہ نہیں ہے۔ یہاں حالتوں کا ایک ایسا آواز ہے جس کی ہر ایک حالت

آگے آنے والی حالت کا اعلان بھی کرتی ہے اور جو کچھ اس سے پہلے تھا اس کو اپنے میں لیے ہوتے ہوتی ہے۔ یہ سب ایک مشترک حیات سے گہرے طور پر تحریک یافتہ ہوتی ہیں اور یہ بتایا نہیں جاسکتا کہ ایک حالت کہاں ختم ہوتی ہے اور دوسری کہاں شروع ہوتی ہے۔<sup>۱۶</sup>

درحقیقت ان میں سے کوئی بھی حالت نہ شروع ہوتی ہے نہ ختم ہوتی ہے، بلکہ سب ایک دوسرے میں منبسط ہو جاتی ہیں۔ اس طرح تواتر کے بغیر تغیر ہوتا ہے۔ برگساں اس کو استخدام کا نام دیتا ہے۔

زمان کا یہ تصور کلی طور پر کیفی ہے (برعکس عام تصور سب کے جو کیفیتی Quantitative ہے) اور جیسا کہ اقبال نے واضح کیا ہے یہ کیفیتی تصور ہماری باطنی خودی سے مخصوص ہے۔ اس باطنی خودی کو اقبال نے آشنا قدر خودی کا نام دیا ہے۔ اس طرح قدر آشنا خودی کا زمان محض واحد اب ہے جسے عقل یا فاعلی خودی عالم مکان سے اپنی وابستگی کے باعث آفات کے ایک سلسلے میں تقسیم کو دیتی ہے جیسے ایک رشتے میں موتوں کے دانے۔ گویا یہاں قدر آشنا خودی میں مکان سے بغیر موت خالص استخدام پایا جانا ہے۔ اس زمانِ خالص میں، ماضی، حال اور مستقبل ایک نامی وحدت بناتے ہیں جس میں سب کچھ بہ یک وقت موجود ہوتا ہے، تمام بیجاناں، خواہشات اور امیدیں ہمیشہ نشوونما پاتے ہوتے بہاد اور تغیر کی ایک تفریق بناتی ہیں۔ یہاں ہمیں میکانیکی اور جبری مظاہر نہیں ملتے بلکہ ایک آزاد اور متغیر شخصیت

ملتی ہے جس میں کوئی انقطاع نہیں اور جو اپنے بے سننے سننے مقاصد امیدیں اور تمنائیں پیدا کر رہی ہے۔ یہ حرکی شخصیت یا الخواہ اپنی بنیادی ماہیت میں حد درجے تخلیقی ہوتا ہے۔

خودی کی تمثیل پر قیاس کر کے یہ دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ طبیعی عالم بھی زمان میں وجود رکھتا ہے<sup>۲۱</sup> لیکن زمان کسی خودی ہی کی خاص ملکیت ہے، لہذا عالم کو بھی ایک منفرد خودی ہی سمجھنا ہوگا۔ وائرٹ ہیڈ کے الفاظ میں عالم ایک عضویے یا نایسے کی مانند ہے نہ کہ جواہر کے ایک سکونی بلاک یعنی کالبہر کی مانند<sup>۲۲</sup> لہذا عالم مادی کی ماہیت ایک خودی کی ماہیت ہے، یہ حیات ہے، یہ ایک مستقل بہاؤ اور تغیر ہے۔ حقیقت سکونی نہیں ہے<sup>۲۳</sup> حقیقت کی حیات کے کوئی دوسرے ایک دوسرے کے مشابہ نہیں ہوتے، اس میں ہمیشہ ایک پیہم فعلیت، عمل اور حرکت ہے حیات کے لیے مادی خول یا جسم ضروری نہیں ہے<sup>۲۴</sup>۔

دراصل حیات کے خارجی مظاہر کو ایک جسم کی ضرورت ہے نہ کہ خودی نہ کہ۔ یہ نظریہ یا دعویٰ جدید طبیعیات سے بھی توثیق پاتا ہے جس سے، مطابق جوہر کی ماہیت برق ہے نہ کہ برقیاتی ہوتی کوئی شے۔ حیات ایک مابعد الطبعی وجود ہے، وہ جو شس حیات<sup>۲۵</sup> ہے۔

لیکن کیا حیات صرف حرکت ہے؟ نیپٹشے کے مطابق حیات کی ماہیت پیہم فعلیت ہے۔ حیات ہمارے حیوانات میں بہترین طور پر ظاہر ہوتی ہے۔ حیوان اپنی نرٹی یافتہ صورت میں عام طور پر ارادے سے

موسوم کیا جاتا ہے۔ اب اگر ارادے کی اصطلاح کا اطلاق، ہیجانات کی تمام صورتوں پر یعنی پست ترین سے لے کر بلند ترین ہیجانات پر کیا جاتے تو حیات کی مابیت بہترین طور پر ارادے "میں ظاہر ہوتی ہے۔ شوپنہار نیسطے اور برگساں تینوں اس امر پر متفق ہیں۔

برگساں کہتا ہے کہ یہ ارادہ صرف ارادہ حیات ہے۔ لیکن اقبال اس تصور کو ناقصی بخش قرار دیتے ہیں کیوں کہ وہ کہتے ہیں کہ ہماری ساری حیات غائی طور پر متعین ہوتی ہے، ہم اپنے لیے نئی نئی امیدوں، آدرشوں اور مقاصد کا انتخاب کرتے رہتے ہیں اور تمام آدرش، فکر اور ذہانت پر دلالت کرتے ہیں۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ خود ہی صرف ارادہ نہیں ہے بلکہ ارادے اور فکر کے تانے بانے سے بنی ہے۔ فکر ارادے کا متخالف نہیں ہے۔ ہماری فعال زندگی میں فکر، ارادہ اور مقصد سب ایک دوسرے میں گتھے ہوتے ہیں اور ایک نامی وحدت بناتے ہیں۔<sup>۲۵</sup>

نیز انسانی خودی میں محض جینے کا، ہیجان ایسا منظر ہے جو نظر انداز کیے جانے کے قابل ہے، یہ ہیجان صرف حیات کی پست سطحوں میں پایا جاتا ہے۔ انسان میں یہ ہیجان (محض جینے کی بجائے) اچھی زندگی گزارنے کے ارادے کا روپ دھار لیتا ہے۔

یہ امر یوں ثابت ہو جاتا ہے کہ انسان ہمیشہ خطرات مول لینے کے تیار رہتا ہے۔ اگر صرف جی لینا ہی مقصود ہوتا، تو پُر خطر مقامات، لیکن ہوتے، انسان خطرات کو محض بقائے حیات کے لیے نہیں بلکہ

حیات کو بہتر بنانے کے لیے مول لیتا ہے۔ اس مقصد کے لیے بعض اوقات خود زندگی کو قربان کر دیا جاتا ہے (یعنی جان ہی کو داؤ پر لگا دیا جاتا ہے) بہتر زندگی کی تعریف کئی مختلف تعلقات سے کی جاسکتی ہے۔ نیپٹس نے اس کی تعریف عزم للقدوة کہہ کر کی ہے<sup>۲۷</sup> وہ کہتا ہے:

”ملاقات کی محبت بنی نوع انسان کا عفریت ہے، آپ انسانوں کو ہر ممکن چیز دے دیجئے، صحت، خوراک، مکان، راجیں لیکن وہ ہمیشہ ناخوش اور قتلون ہی رہتے ہیں کیونکہ یہ عفریت انتظار کرتا رہتا ہے اور اسے مطمئن کرنا ضروری ہے۔ انسانوں سے اور سب چیزیں لے لیجئے لیکن اس عفریت کو مطمئن کر دیجئے تو وہ اتنے ہی خوش رہیں گے جتنے ممکن طور پر انسان اور عفریت خوش ہو سکتے ہیں۔“<sup>۲۸</sup>

ہم میں ارفع سے ارفع خواہشات اور کمالات تک پہنچنے کی ایک ناقابل تسکین خواہش پائی جاتی ہے۔ ہم ہمیشہ بلند سے بلند تر تہاؤں کی طرف مائل رہتے ہیں۔ حیات کی یہ فطرت ہے کہ وہ اپنی نشوونما اور توسیع چاہتی ہے۔ ہیبان کا ہر مرکز تمام مکان کا آقا بننے کے لیے، اپنی طاقت میں توسیع کرنے کے لیے اور مزاحمت کرنے والی ہر چیز کو پیچھے دھکیل دینے کے لیے گوشاں رہتا ہے۔ لیکن چونکہ وہ دوسروں کی طرف سے بھی مستقلاً ایسی ہی گوششوں سے دوچار ہوتا رہتا ہے اس لیے ان سے ممانعت و منہاجت کرنا بہت یعنی وہ ان کے ساتھ جو اس سے کافی مطابقت رکھتے ہیں،

متحد ہو جاتا ہے تاکہ بل بجل کر طاقت حاصل کرنے کا منصوبہ بنائے۔<sup>۲۹</sup> اس طرح نیٹشے کے خیال میں:

”عالم سوائے عزم للقدوة کے اور کچھ نہیں ہے۔“<sup>۳۰</sup>

نیٹشے کے لیے طاقت واحد قدر ہے، مذہب، اخلاق، آرٹ اور سائنس سبھی اس واحد مقصد کے مختلف ذرائع ہیں کہ طاقت حاصل کی جاسکے۔ اقبال نیٹشے سے پورا اتفاق نہیں کرتے بلکہ وہ کہتے ہیں کہ محض طاقت کے علاوہ انسان کے لیے اور بھی کئی قدریں ہیں مثلاً عشق۔ عشق لازماً قوت کا عشق نہیں ہوتا، نہ ہی وہ قوت کے مترادف ہے، کیونکہ قوت تخریبی بھی ہو سکتی ہے۔ علاوہ ازیں خودی کی نشوونما اور توسیع اس کی افزدنی<sup>۳۱</sup> یا ارتکاز کے ایک متوازی عمل کے ساتھ ساتھ ہوتی ہے۔ لہذا بقول اقبال عزم للقدوة بالذات نہیں ہے، یہ تو ایک ادراک کے غایت یعنی حیات کی افزدنی یا ارادة الیوتیت<sup>۳۲</sup> کے لیے ایک ذریعہ ہے۔ یہ آخر الذکر غایت بنیادی ہے۔ عزم للقدوة خودی کی دوسری صحت مند فعلیتوں کی طرح ہماری الیوتیت کی تکمیل کرتا ہے۔ لیکن عزم للقدوة پر ضرورت سے زیادہ زور دینا الیو کی ہمہ جہستی نشوونما اور وحدت کو پارہ پارہ کر دینے کا باعث ہوتا ہے۔<sup>۳۳</sup>

لہذا الیوتیت وہ غایت ہے جس پر ہماری تمام فعلیتیں مرکوز ہوتی ہیں۔ یا انہیں اس طرف رہنمائی کرنی چاہیے۔

بشخصیت کا تصور ہمیں ایک معیارِ قدر عطا کرتا ہے۔ اور یہی



خیر و شر کا مسئلہ بھی طے کر دینا ہے :۲

جو کچھ شخصیت کو مستحکم کرتا ہے خیر ہے اور جو اسے کمزور کرتا ہے وہ شر ہے۔ آرٹ، مذہب اور اخلاقیات، سب کو شخصیت کے نقطہ نظر سے پرکھنا چاہئے نہ کہ عزم للقوة کے معیار سے ۳۲ لیکن ایغوبت نہ صرف آخر میں ہوتی ہے بلکہ ابتدا میں بھی ہوتی ہے۔ ہماری زندگی، ہماری فعلیت، خواہشات اور منائیں ممکن ہی اس لیے ہوتی ہیں کہ ہماری حیات ایک ایغو ہے۔ ہماری حیات متناہی مراکز میں واقع ہوتی ہے اور متناہی "اینیت" ۳۵ کی شکل اختیار کرتی ہے۔ نیطشے کا عزم للقوة اور برگساں کا ہیجان برائے حیات، تجربے کے متناہی مراکز (یعنی ایخوؤں) ہی کی وجہ سے با معنی کلمات بنتے ہیں۔

چنانچہ خودی کی تمثیل پر قیاس کر کے اقبال ساری کائنات میں انفرادیت اور ایک فرد کی طرح نشوونما حاصل کرنے کا رجحان دیکھتے ہیں جس کی ارفع ترین شکل انسانی ایغو ہے ایغو کی صورت میں فرد، اپنے طور پر خود مکمل ہونے کا مرکز بن جاتا ہے۔ بقول اقبال عالم اپنی تمام جزئیات سمیت، مکانی نقطہ نظر کے بارے میں جو ہر سے بے کر انسانی ایغو کی آزادانہ حرکت ہمک "عظیم انانیت" ۳۶ کا انکشاف ذات ہے۔ ہر جوہر خواہ وہ وجود کی کتنی ہی پست سطح پر کیوں نہ ہو ایک ایغو ہے۔

ہستی کے سارے ساز میں ایغوبت کا تدریجی طور پر بڑھتا ہوا نغمہ گونج رہا ہے حتیٰ کہ وہ انسان میں اپنی تکمیل کو پہنچ جاتا

ہے۔ ۳۷

جیسی اشیاء کی بنیادی ماہیت کو متعین کر لینے کے بعد اب ہم یہ سوال اٹھا سکتے ہیں کہ آیا ایغو کے لیے جسم ضروری ہے جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے۔ اقبال کا جواب نفی میں ہے۔ ایغو کے لیے جسم کی ضرورت کا یہ سوال مادے کی ناقص اور مبہم تعریف سے پیدا ہوتا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ جوہریت پسندوں نے جو مادے کو بامد و ثابت، سکونی اور مجہول سمجھا ہے، یہ درست نہیں۔ روح یا عزم و ولولہ ہی مطلق حقیقت ہے لیکن اس میں تفرید اور ارتکاز ذات کا میلان پایا جاتا ہے۔ چنانچہ اسی لیے یہ روح یا عزم و ولولہ اپنے آپ کو جسم اور ذہن میں ظاہر کرتا ہے۔ ۳۸ ذہن اپنی خود شعوری کی خصوصیت کی وجہ سے ایغو کے طور پر تفرید و نشو و نما کے عزم کا بہترین ظہور ہے جو اب تک معلوم ہو سکا ہے۔ جسم بھی بنیادی طور پر یہی عزم ہے، البتہ اتنا ہے کہ یہ ذیلی ایغوؤں کا ایک مجموعہ ہے۔ ۳۹ لہذا یہ دونوں یعنی جسم اور ذہن اساساً ایک دوسرے سے مختلف نہیں ہیں۔ بلکہ ذہن ذیلی ایغوؤں کی زیریں بستیوں ہی سے، جنہیں جسم کہتے ہیں، نمودار ہوتا ہے۔ ذہن اور جسم دونوں ایک ہی نظام سے تعلق رکھتے ہیں۔ جسم ذہن کے نمودار ہونے کو ممکن بناتا ہے۔ اس طرح ہم ایک روحانی واحدیت تک پہنچتے ہیں۔

اب ہوتا ہے کہ ایغو کشاکش یعنی تناؤ امید و آرزو کے بڑھتے ہوتے عمل سے نشو و نما پاتے، متغیر ہوتے اور خود شعوری کی بہتر سطحوں تک پہنچتے ہیں۔ برعکس اس کے بے عمل اور آرام و سکون اس خود مکتفی وحدت یعنی

ایغہ کو برباد کرتی ہے۔ اس نکتے کے ساتھ ایک اور پُر معنی نکتہ وابستہ ہے۔  
اقبال غایت کا اثبات کرتے ہیں حالانکہ نیٹشے اور برگساں اس کے منکر ہیں۔  
نیٹشے کے نزدیک کائنات کا کوئی پہلے سے متعین مقصد نہیں ہے۔ وہ کسی  
مقررہ منزل مقصود کی طرف نہیں جا رہی ہے۔<sup>۴۲</sup>

”کائنات ایک دوری حرکت ہے جو اپنے آپ کو پہلے بھی  
بے شمار دفعہ دہرا چکی ہے اور ہمیشہ دہرا آتی رہے گی۔“<sup>۴۳</sup>

لیکن خود نیٹشے کے قول کے مطابق کائنات کی اصل عزم للقدوة ہے  
اور عزم للقدوة بنیادی طور پر تخلیقی ہے۔ لہذا عالم خود آفریں، آرٹ کا ایک  
کا نام ہے۔<sup>۴۴</sup> اقبال کہتے ہیں کہ ابدی تکرار، ابدی تکوین نہیں ہے بلکہ یہ وہی  
تصور ہستی ہے جو تکوین کا بھیس بدل کر سامنے آ رہا ہے۔<sup>۴۵</sup>

برگساں کے نزدیک غایت کو تسلیم کرنے سے زمان غیر حقیقی اور بے  
سود<sup>۴۶</sup> ہو جاتا ہے۔ حقیقت کے لیے مستقبل کے دروازے کھلے رہنے  
چاہئیں ورنہ وہ آزاد اور تخلیقی نہیں رہے گی۔ برگساں کے جوش حیات کی  
کوئی منزل نہیں ہے۔

”وہ اپنے رویے میں بالکل مستبدانہ، غیر ہدایت یافتہ، بے نظم  
اور ناقابل پیش بینی ہے۔“

حقیقت ایک آزاد تخلیقی ہیجان کی ماہیت رکھتی ہے۔ خود لفظ ہیجان  
ظاہر کرتا ہے کہ یہ بے بھر اور متلون قوت ہے جو ہنگامہ خیز اور ہر دم متغیر  
ہے۔ غایت، حقیقت کے لیے ایک غایت متعین کر کے آزاد تخلیقیت کو

محض ایک التباس بنا دیتی ہے۔ اس معاملے میں اس حد تک توازن بھی  
برگساں سے متفق ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ :

اگر غایت کا یہ مطلب ہے کہ کسی منصوبے پر ایک پہلے سے  
طے شدہ غایت یا مقصد کے مطابق عمل کیا جا رہا ہے تو اس  
سے زمان ضرور غیر حتمی یا باطل ہو جاتا ہے۔ اس کی رو سے  
سب کچھ پہلے سے ابد میں کسی جگہ طے شدہ ہے اور واقعات  
کی زمانی ترتیب سوائے اس ابدی قالب یا منصوبے کی نقل  
محض کے اور کچھ نہیں۔<sup>۴۴</sup>

غایت کے اس تصور کے لحاظ سے واقعات یا حوادث واقع نہیں ہوتے  
بلکہ صرف ہم ان سے دوچار ہوتے ہیں۔ سب کچھ پہلے سے متعین و طے شدہ  
ہے۔ عالم میں نہ تو کوئی آزادانہ تخلیق ہے نہ نشو و نما، جو کچھ ہمیں تخلیق کے  
طور پر نظر آتا ہے وہ بھی پہلے سے طے شدہ اور مقدر ہے اور ہم صرف  
اسٹیج پر متحرک کٹھ پتلیوں کی طرح ہیں جنہیں پردے کے پیچھے سے کھینچا  
جا رہا ہے اگرچہ اس کشش کو ہم دیکھتے نہیں ہیں۔ اس تصور غایت اور  
میکانیکی علیت میں صرف یہ فرق ہے کہ میکانیکی علیت ہمیں پیچھے سے دیکھتی  
ہے اور غایت ہمیں آگے سے اپنی طرف کھینچتی ہے۔

لیکن اقبال ہمیں بتاتے ہیں کہ غایت کا ایک اور مفہوم بھی ہو سکتا ہے  
یہ مفہوم ہم پر اس وقت منکشف ہوتا ہے جب ہم اپنے شعور کا تجزیہ کرتے  
ہیں۔ جیسا کہ ہمارا براہ راست تجربہ ہمیں بتاتا ہے ہماری جمادات، ہماری

خواہشوں، مقصدوں اور غایتوں سے متعین ہوتی ہے اور یہ خواہشیں، مقاصد اور غایتیں خود آفریدہ ہوتی ہیں (یعنی کوئی اور ہمارے لیے متعین نہیں کرتا بلکہ ہم خود کرتے ہیں)۔

۴۰ اگرچہ ایسی کوئی بعید متعینہ منزل مقصود نہیں ہے جس کی طرف ہم حرکت کر رہے ہیں تاہم جیسے جیسے حیات کا عمل نشوونما اور توسیع پاتا جاتا ہے، نئے مقاصد، تازہ غایات اور مثالی پیمانہ قدر کی ترقی پذیر تشکیل ہوتی رہتی ہے جو کچھ ہم ہیں اس کے موقوف ہو جانے ہی سے ہماری تکوین ہوتی ہے، حیات، موت کے ایک سلسلے سے گزرنے کا نام ہے۔ ۴۱

لیکن جب ہم رُک کر کسی خاص نقطے سے اپنی زندگی پر پیچھے مُڑ کر نظر ڈالتے ہیں تو یہ دیکھتے ہیں کہ ہم جو کچھ بنے ہیں وہ اس لیے بنے ہیں کہ ایک ایسی قطعی غایت سے متعین ہوتے ہیں جس کی ہم نے بالکل پیش بینی نہیں کی تھی۔ ہم یہ غایات اور مقاصد تخلیق کرتے رہتے ہیں اور جب انہیں تخلیق کرتے ہوئے ہیں تو اپنے آپ کو فاعل مختار محسوس کرتے ہیں۔ لیکن یہ متغیر اور آزادانہ انتخاب غایات خود ہمیں ایک آخری حالت پر پہنچا دیتا ہے۔ اس آخری حالت کو پہلے سے طے شدہ قرار دینا گویا زندگی میں اختیار کے تصور کو بالکل ہی مسترد کر دینا ہے۔ اقبال کے خیال میں برگساں نے ہماری باطنی ماہیت کا مناسب تجزیہ نہیں کیا کیونکہ اس نے یہ تجزیہ پست سطح کی ہستیوں کی تمثیل پر قیاس کر کے کیا لیکن وہاں بھی تو تحت الشوری مقاصد

پاتے جاتے ہیں، البتہ انسانی اعمال کی سطح پر یہ مقاصد شعوری ہو جاتے ہیں۔

”غایات و مقاصد خواہ وہ شعوری رجحانات کے طور پر موجود ہوں

یا غیر شعوری، وہی ہمارے شعوری تجربے کا تانا بانا بناتے ہیں،

اور غایات کے تصورات کسی مستقبل کے حوالے کے بغیر سمجھ

میں نہیں آسکتے۔“<sup>۵۰</sup>

اس طرح اقبال غایت کو قبول کرتے ہوئے جتنی حقیقت کے لیے

مستقبل کے دروازے کھلے رکھتے ہیں۔

چنانچہ کائنات بھی، ہماری اپنی خودی کی تمثیل پر قباس کرتے ہوئے

ایک آزاد تخلیقی خاصیت کی حامل قرار پاتی ہے۔ وہ بھی حیات کی ہی ماہیت

رکھتی ہے۔ تمام حیات آزاد، تخلیقی اور جدت پسند ہے، لہذا کائنات بھی

پیہم نشو و نما پانے والی کائنات ہے جو ہر آن پھل پھول رہی ہے۔ صرف یہی

نہیں بلکہ کائنات ارادے، فکر اور مقصد کی ایک نامی وحدت ہے<sup>۵۱</sup>۔ وہ ”غیر

منظم، باطل، ظالم، متناقض اور فریبندہ“<sup>۵۲</sup> نہیں ہے جیسا کہ نیچٹے سمجھتا ہے

بلکہ عقل اور تدبیر کی حامل ہے۔ وہ قطعی طور پر ایک غایت کی طرف مائل ہے۔

لیکن یہ غایت ہمارے لیے مستقبل میں ہے اور ہمیشہ مستقبل میں رہے گی۔ چنانچہ

کائنات کی کوئی آخری حالت نہیں ہے، وہ تو ایک پیہم ترنی پذیر، خود نرا اور

خود ارتقا کی کائنات ہے جس کی نشو و نما اور ارتقا کے باطنی امکانات کی کوئی

حد و نہایت نہیں ہے۔“<sup>۵۳</sup>



## حواشی

۱۔ تشکیل جدید ص ۱۲، ۹۷

۲۔ Impenetrable

۲۔ لاک نے جیسی اشیاء کی خاصیتوں کو دو زمروں میں تقسیم کیا تھا، بنیادی اور ثانوی۔ لاک کے مطابق بنیادی خاصیتیں جیسے جسمیت، پھیلاؤ یا گنتی کشش صورت شکلی وغیرہ اشیاء کی خلقی ولایت تک خالصتیں ہیں، اور ثانوی خاصیتیں جیسے رنگ، آواز، ذائقہ وغیرہ خلقی نہیں بلکہ موضوعی ہیں یعنی مشاہد پر منحصر ہیں برکے نے واضح کیا کہ بنیادی اور ثانوی خاصیتوں کا یہ فرق سن مانا ہے۔ اگر ثانوی خاصیتیں یعنی رنگ، ذائقہ اور آواز وغیرہ موضوعی ہیں تو بنیادی خاصیتیں بھی موضوعی ہی ہیں یعنی مشاہد پر ہی منحصر ہیں۔ انہیں ثانوی خاصیتوں سے الگ نہیں کہا جاسکتا اور جو بات بنیادی خاصیتوں کے لیے درست ہے وہی بنیادی جوہر پر بھی صادق آتی ہے جس سے اشتباہ عبارت سمجھی جاتی ہیں برکے نے کہا کہ بنیادی جوہر کا تصور بے سود ہے، اس تصور کے لیے کوئی اصل بنیاد نہیں ہے چنانچہ عالم خارج معروضی طور پر وجود نہیں رکھتا۔

لیکن اقبال، برکے کی طرح خارجی عالم کے وجود سے انکاری نہیں ہیں۔ وہ اشتباہ بن معروضیت کی جوہریت کو نہیں مانتے اور آتن اشائن سے اتفاق کرتے ہیں۔ انہوں نے جوہر کی معروضی یعنی خارجی ماہیت کو رد نہیں کیا بلکہ اس تصور

کر رہا کہ جو ہر محسوس مکان میں واقع کوئی چیز ہے۔

۴ - Fixed materiality

۵ - تشکیل جدید ص ۲۶

۶ - Organism تشکیل جدید ص ۳۷

۷ - تشکیل جدید ص ۴۹

۸ - اس قسم کا استدلال اقبال کے یہاں اگرچہ ساف ساف اور واضح الفاظ میں نہیں ہے لیکن مقدار ضرور ہے کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ علت کا تصور جس کا بنیادی تلامذہ بہتے کہ معقول سے مقدم ہے، سائنس کے نفس مضمون کے لیے متنازع ہے۔

دیکھئے تشکیل جدید ص ۴۹، ۱۸۵

۹ - تخلیقی ارتقا (انگریزی) ص ۲۵۱

۱۰ - مادہ اور ذہن (انگریزی) ص ۶۹ + ۲۶۸

۱۱ - I-am-ness

۱۲ - تشکیل جدید ص ۴۴، ۴۸

۱۳ - تخلیقی ارتقا ص ۱

۱۴ - Now

۱۵ - Succession

۱۶ - مقدمہ مابعدالطبیعیات ص ۹، ۱۰

۱۷ - Qualitative

۱۸ - Appreciative Self

۱۹ - تشکیل جدید ص ۴۷

۲۰ - تشکیل جدید ص ۴۴

۲۱ - تشکیل جدید ص ۳۶، ۳۷

۲۲ - تشکیل جدید ص ۴۸

۲۳۔ تشکیل جدید ص ۴۸

۲۴۔ Elan Vital

۲۵۔ تشکیل جدید ص ۵۰ تا ۵۲

۲۶۔ بانگ درا ص ۲۶۲ تا ۳۲۳ ، پیام شرق ص ۳۳ ، ۴۰

۱۴۳ ، ۱۴۵

۲۷۔ عزم للقاء (انگریزی) جلد دوم ، دفعہ ۴۳۴ ، ص ۱۲۱

۲۸۔ طلوع صبح (انگریزی) دفعہ ۲۶۳ ، ص ۲۴۸

۲۹۔ عزم للقاء دفعہ ۴۳۴ ، ص ۱۲۱

۳۰۔ عزم للقاء دفعہ ۱۰۶۷ ، ص ۲۲۲

۳۱۔ Intensification

۳۲۔ یہ اصطلاح اقبال کی نہیں ہے بلکہ سرتی اختراع کردہ ہے۔

۳۳۔ اسرار خودی (فارسی) ص ۴۴ تا ۵۸

۳۴۔ مقدمہ اسرار خودی (انگریزی) ص ۲۲

۳۵۔ This-ness مقدمہ اسرار خودی (انگریزی) ص ۱۶۔ مطلب یہ ہے کہ

مکان کی حدود قبول کرتی ہے۔

۳۶۔ The great . I-am

۳۷۔ اقبال کا یہ توقف لائبنز کے توقف سے بہت مشابہہ ہے۔ لائبنز کائنات

کو قوت کی مابست جیسا سمجھتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ قوت قوتی وحدتوں میں اپنے

آپ کو ظاہر کرتی ہے۔ سمجھیں وہ "منادات" کا نام دیتا ہے۔ لیکن اقبال اور لائبنز

میں بڑا فرق یہ ہے کہ لائبنز کائنات کی مابین کو قوت میں کشش سمجھتا ہے نہ

کہ جہات میں۔ جہات قوت سے بڑھ کر کوئی چیز ہے۔ لائبنز اگرچہ بعض اوقات اختیار

اور ارادے کا بھی ذکر کرتا ہے لیکن اسے مناد کے لیے بنیاد نہیں بناتا، وہ اس بات

میں بہت مبہم ہے۔ برعکس اس کے اقبال کائنات کی بنیادی مابست کو ارادت

عزم اور فکر سے عبارت سمجھتے ہیں۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں انہوں نے اس بارے میں برگساں کے تصور کو بھی بہتر بنایا ہے۔ اقبال فکر کو بنیادی طور پر ارادے کا متخالف نہیں سمجھتے، لہذا ان کا تصور کائنات مبنی بر فعلیت ارادی ہے درحالیکہ لائبنز نے اپنے آپ کو صرف قوت کے بلجی متوے تک محدود کر لیا ہے۔ اس کے علاوہ لائبنز کا مواد طبیعیات کے جوہر کی طرح ہے باہر اختلاف کر ایک قوتی جوہر ہے نہ کہ مادی۔ لیکن ایک مواد کے لیے ہیول *Materia prima* ایک ناگزیر ضرورت ہے۔ خود خدا ہی اسے ہیول سے محروم نہیں کر سکتا جس کے بغیر وہ فعل محض *Actus purus* یعنی خود خدا ہو جاتے گا۔ (دیکھتے لائبنز کا فلسفہ از رسل ص ۱۴۴)۔ لیکن خدا کسی مواد کو مادۂ ثانوی *Materia secundus* یعنی ان موادوں کے اجتماع سے جو اس کے جسم کو بناتے ہیں محروم کر سکتا ہے۔ اس کے برعکس اقبال کے نزدیک ایو مادی ہے ہی نہیں۔ ایو بہت کو انفرادی و خود شعور جات کی طرف ایک میدان کے طور پر سمجھنا چاہیے۔ مادی خول جیات کے لیے ضروری نہیں بلکہ جیات کے مظاہر کے لیے ضروری ہے۔

۲۸۔ زیور نجم ص ۱۷-۲۱۶

۳۹۔ تشکیل جدید ص ۱۰۰

۴۰۔ Spiritual monism

۴۱۔ Teleology

۴۲۔ عزم بقوة (انگریزی) جلد دوم دفعہ ۵۱۵، ص ۳۰

۴۳۔ عزم بقوة جلد دوم دفعہ ۱۰۶۶، ص ۲۳۰

۴۴۔ عزم بقوة جلد دوم دفعہ ۶۱۷، ص ۱۰۸، دفعہ ۱۰۵۹ ص ۲۲۴

۴۵۔ تشکیل جدید ص ۱۷۷

۴۶۔ تحقیقی ارتقا (انگریزی) ص ۱۱

۴۷۔ تشکیل جدید ص ۵۱۔ مستنف نے اقبال کا اقتباس جس طرح نقل کیا ہے اس کی روح سے "نقل معنی" کی جگہ "تکرار معنی" ترجمہ ہو گا۔ میں نے اصل اقتباس کا ترجمہ دیا ہے (مترجم)

۴۸۔ Preordained

۴۹۔ تشکیل جدید ص ۵۲

۵۰۔ تشکیل جدید ص ۵۱، ۵۵

۵۱۔ تشکیل جدید ص ۲۰

۵۲۔ عزم للثوة جدید دوم دفعہ ۵۲۳ ص ۳۸

۵۳۔ تشکیل جدید ص ۵۲

## باب پنجم

### وجودِ مطلق یا خدا

جیسا کہ گذشتہ باب میں واضح کیا گیا، کائنات ایک آزاد تخلیقی ارادے کی ماہیت رکھتی ہے، تمام موجودات کی تہہ میں یہی ارادہ کار فرما ہے، یہ تمام مظاہر میں پھوٹا پڑ رہا ہے، تمام حقائق میں اپنا اظہار کر رہا ہے، اس کے پیچھے کوئی طاقت یا دباؤ کار فرما نہیں، یہ کسی جبری قانون کے تابع نہیں کیونکہ ایسی صورت میں وہ تخلیقی نہیں رہے گا۔

اب اس آزاد تخلیقی ارادے کو دو طرح سمجھا جاسکتا ہے، یا تو بے ایک بے بصرفوت ہے جو اپنے سامنے کوئی مقصد نہیں رکھتی یا پھر یہ مقصدی قوت ہے اور اپنی تخلیق کو ایک غایت کے لحاظ سے متعین کرتی ہے۔

بے بصرفوت کا مفروضہ دو لحاظ سے مشکوک ہے۔ اولاً یہ کہ عالم جیسا کہ ہم اسے جانتے ہیں ایک گڈ بڈ اور متنافس انبار نہیں ہے۔ جہاں تک ہم دیکھتے ہیں وہ ایک غائی اور معقول کل ہے، وہ اُنکل پچو نہیں ہے بلکہ اس میں ایک مقبولیت ہے۔ ہماری کائنات ایسی کائنات ہے جس میں نعم و نسی کی حکمت ہے۔ ثانیاً یہ کہ ہمارے شعور کے واقعات بھی اسی طرف اشارہ



کرتے ہیں کہ ہماری زندگی قانون و اصول سے عاری نہیں ہے بلکہ قطعی طور پر غایات سے منبہن ہوتی ہے۔ تمام انسانی اعمال مقصدی ہوتے ہیں۔ لہذا ہمیں دوسرے متبادل نظریے کو تسلیم کر کے کائنات کو اساسی طور پر عقلاً ہدایت یافتہ تخلیقی حیات سمجھنا چاہیے<sup>۱</sup>۔ البتہ اب یہ سوال پیدا ہوگا کہ عالم اپنے سے خارج ہیں کسی ہستی سے ہدایت یافتہ ہے یا وہ خود ہی ایک ذات یا خودی ہے جو ذی عقل اور با مقصد ہے؟۔

پہلا مفروضہ کہ کائنات، خارج کی کسی ہستی سے ہدایت یافتہ ہے ناقابل قبول ہے کیونکہ اس صورت میں ایک تو غایت کو کائنات پر اوپر سے چھوڑنا پڑے گا<sup>۲</sup> اور اس سے کائنات میں تمام تخلیقی آزادی محض ایک البتاس بن جائے گی کہ غایت پہلے سے دی ہوئی ہے اور خارج سے دی ہوئی ہے اور کائنات اسی سے متبہن ہو رہی ہے۔ دوسرے یہ کہ یہ ہستی خود اس مواد کی خالق نہیں ہوگی جس کی وہ ہدایت و راہنمائی کر رہی ہے<sup>۳</sup>۔ اس طرح یہ ہستی محض ایک نابالم کی حیثیت رکھے گی۔ تیسرے یہ کہ اگر کسی طرح سے اُسے خود ہی مادے کا خالق مان لیا جائے تو پھر اس کی دانش سے یہ بات متضاد م ہوتی ہے کہ وہ اپنے سے علاوہ ایک مادہ تخلیق کر کے اپنے لیے خود ہی مشکلات پیدا کر لے<sup>۴</sup>۔

لہذا یہ مفروضہ کہ عالم سے باہر ایک ہستی ہے جس نے کائنات کے لیے ایک غایت متعین کر دی ہے، ناقابل قبول ہے۔ اس طرح دوسرے متبادل نظریے کو ماننے بغیر چارہ نہیں کہ کائنات خود ہی ایک خودی یا

ایغوب ہے<sup>۱</sup>۔ یہ مفروضہ ہماری اپنی خودی کے تجربے سے بخوبی تو بین پاتا ہے۔ ہماری حیات ایک ایغوب کی حیات ہے، یہ شعور کا محض ایک بہاؤ نہیں ہے بلکہ اس میں ایک مرکز بھی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ساری حیات اپنی نوعیت میں انفرادی ہے، ہر طرف ایغوبیت کا عزم کار فرما نظر آتا ہے<sup>۲</sup>۔ ساری کائنات میں ایغوبیت کا ایک تدریجی، بڑھت ہو اندہ سنائی دیتا ہے۔ حتیٰ کہ وہ اپنی اضافی تکمیل انسان میں حاصل کر لیتا ہے۔ صرف یہی نہیں بلکہ ہمیں ایک ہمہ محیط ایغوب کے وجود کو بھی ماننا ہو گا<sup>۳</sup>۔ کیوں کہ کائنات کو بطورِ کل ایک ایغوب ہی سمجھنا چاہیے۔ کائنات ایک ارادے کی حامل ہے اور ارادہ چونکہ مقصدی ہوتا ہے اس لیے کائنات کو بھی مقصدی ماننا چاہیے اور یہ اسی وقت ممکن ہے کہ خود کائنات کو ایک ایغوب سمجھا جائے۔ اب ایغوبیت کا جوہر اس کی انفرادیت کے نجی حلقے میں مشتمل ہے<sup>۴</sup> اور انفرادیت کی بنیاد کا مابیت اس کا رہنمائی یا ہادیانہ عمل ہے<sup>۵</sup>۔ لہذا ایغوبیت حوالے کا ایک نقطہ ہے، چنانچہ کائنات کو محض حوادث و وقوعات کا ایک بہاؤ نہیں سمجھنا چاہیے<sup>۶</sup>۔ بلکہ حوالے کے ایک مرکز یعنی ایغوبیت کا حامل سمجھنا چاہیے<sup>۷</sup>۔

اس طرح اقبال ہمہ الہیت سے علیحدہ اپنا راستہ نکالتے ہیں۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایغوبے مطلق یا خودی مطلق کا تعلق متناہی ایغوبوں کے ساتھ کیسا ہے؟

اس تعلق کو تین طریقوں سے سمجھا جاسکتا ہے :

۱۔ اول یہ کہ خودی مطلق واحد حقیقت ہے اور متناہی ایغوب اس میں جذب

ہیں اور ایغوتے مطلق سے الگ کوئی وجود نہیں رکھتے، صرف ایغوتے مطلق حقیقی ہے۔

۲۔ دوم یہ کہ ایغوتے مطلق، متناہی ایغوذوں کے وجود کو مٹائے بغیر اپنی اپنی خودی میں لیے ہوئے ہے۔

۳۔ سوم یہ کہ ایغوتے مطلق متناہی ایغوذوں سے الگ اور بالا ہے۔ اقبال تیسری صورت کو یکسر مسترد کر دینے ہیں<sup>۱۳</sup> یہ صورت تناسی اور لامتناہی میں ایک خلیج پیدا کر دیتی ہے وہ کہنے ہیں کہ

”جس لامتناہی تک متناہی کی نفی کر کے پہنچا جاتے وہ باطل

لامتناہی ہے، نہ تو اس طرح خود لامتناہی کی توجیہ ہو سکتی ہے،

اور نہ اس متناہی کی جسے ہم اس کے مقابل میں لاتے ہیں۔“<sup>۱۴</sup>

اول الذکر توقف حقیقت مطلقہ سے شخصیت و ایغویت منسوب کرتا

ہے اور اس ہمہ اوستی طرز فکر سے آگے ایک مثبت قدم ہے جو حقیقت کی

ماہیت نہاتی کو ایک غیر شخصی خاصیت کا حامل سمجھتا ہے مثلاً نور، قوت،

حیات، ارادہ، فکر یا عقل وغیرہ<sup>۱۵</sup> تاہم یہ طرز فکر اب بھی ہمہ اوستی مسلک

سے وابستہ ہے کیونکہ اس کی رو سے حقیقت مطلقہ کے سوا اور کچھ وجود نہیں

رکھتا، متناہی ایغوا اس میں جذب اور غرق ہیں اور اس لحاظ سے وہ اپنی

کوئی ہستی نہیں رکھتے۔ اقبال اس توقف کو بھی مسترد کر دیتے ہیں۔ ان کا کہنا

یہ ہے کہ اول تو خودی کا وجدان ہم پر یہ منکشف کرتا ہے کہ خودی اپنی ایک

ہستی رکھتی ہے<sup>۱۶</sup> وہ اپنی ہستی کا شعور رکھتی ہے اور اپنی آزادی و اختیار کا

بھی شعور رکھتی ہے۔ وہ کسی خارجی قوت مثلاً ایک برتر الٰہی خواہے متعین نہیں ہوتی، اس کی فطرت بنیادی طور پر اُن غایتوں اور مقصدوں سے متعین ہوتی ہے، جو خود اس کی آفریدہ ہیں۔ علاوہ ازیں اس کی ہستی ابدی ہے، آزاد فعلیت اس کی حیات ذاتی کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ ثانیاً ہم یہ تسلیم نہیں کر سکتے کہ ہماری زندگی میں جو چیزیں بہترین اور حسین ہیں وہ بالکل نیکو اور بے قدر و قیمت ہیں، کیا میری حیات صرف ایک تفریحی کھیل کے طور پر تخلیق ہوتی ہے اور کیا یہ بات ساری بنی نوع انسان کے لیے بھی درست ہے؟ یقیناً ایسا نہیں ہے۔<sup>۱۷</sup>

زندگی کے حقائق حیاتیات کی دنیا میں پیہم ترقی اور ارتقاء کی طرف اشارہ کرتے ہیں<sup>۱۸</sup>۔ لیکن ماہر حیاتیات اس مفروضے پر قناعت کر لیتا ہے کہ انسان ارتقائی عمل کی آخری کڑی ہے۔ یہ مفروضہ بے سند ہے۔ انسان نے پست تر حیات سے نشوونما پاتی ہے اور یہ سمجھنا غلط ہے کہ اس پر ارتقائی عمل ختم ہو گیا ہے۔ ارتقاء کی کوئی انتہا نہیں ہے۔ ترقی ایک اضافی اصطلاح ہے اور اس کی کوئی حدود نہیں۔ علاوہ ازیں اگر یہ فرض کر لیا جاتے کہ انسان اور کائنات اپنے ارتقاء کے آخری نقطے پر پہنچ گئے ہیں تو ہماری زندگی اور ہمارا وجود ناقابلِ برداشت ہو جاتے گا کہ اس میں کوئی سہمی اور کوئی غما باتی نہیں رہے گی۔ ابدی حالت تکمیل یا اس تکمیل کی ابدی تکرار جس کا نیلے قاشے کا ہے، ہماری کائنات اور ہماری حیات کو ہمیشہ کے لیے جامد اور متعین بنادیتی ہے۔<sup>۱۹</sup> لیکن نشوونما اور تخلیق کا امکان فطرت

اور خودی کے مشاہدے سے بخوبی ثابت ہو جاتا ہے۔ کیا یہ سب کچھ غیر حقیقی ہے؟ نہیں۔

مثلاً وحدت الوجودی صوفیہ و مفکرین جس تجربے پر اپنے نظریے کو مبنی قرار دیتے ہیں، خود ان کی بنیادوں پر مشکوک ہے۔ مثلاً مجدد الف ثانی حضرت شیخ احمد سرسندی اس نظریے کی صحت کو اپنے صوفیانہ تجربے یعنی وارداتِ روحانی کی بنا پر عملی نظر سمجھتے ہیں۔ ان کے صوفیانہ تجربے کے مطابق جو حقیقتِ مطلقہ ان پر منکشف ہوتی وہ شخصی ہے<sup>۱</sup>، وہ کوئی غیر شخصی ہستی نہیں جیسے قوت، ارادہ، نور وغیرہ، وہ خود شعور ہے اور ہم اس کو جوابی عمل کے واقعے سے جان سکتے ہیں۔ یہ خودی مطلق ہماری التجاؤں کو سُنتی اور ہمارے افکار و احساسات کو سمجھتی ہے۔ علاوہ ازیں حقیقتِ مطلقہ کا وجدان ہماری اپنی خودی کو مٹا نہیں دیتا، البتہ وجدان کے واقعی عمل میں صاحبِ تجربہ یعنی مشاہد کی شخصییت وقتی طور پر دب جاتی ہے۔ لیکن اس کا یہ ہرگز مطلب نہیں کہ وہ پورے طور پر مٹ جاتی یا فنا ہو جاتی ہے۔ لہذا صوفیہ یہ سمجھنے میں غلطی پر ہیں کہ وجدان کے عمل میں غالم اور معلوم ایک ہو جاتے ہیں۔ حق یہ ہے کہ ایسا کبھی نہیں ہوتا۔ معلوم ہمیشہ عالم سے الگ اور غیر ہوتا ہے<sup>۲</sup>۔ البتہ وجدان میں ایک لحاظ سے عالم اور معلوم ایک ہو جاتے ہیں، وہ یوں کہ صوفی اللہ تعالیٰ کے لیے اپنے انتہائی عشق اور جذبے کی دہرے سے اس کے خیال میں پورے طور پر جذب ہو جاتا ہے۔ یہ تجربہ اس سے اپنے احساسات کی شدت کے مطابق اضافی طور پر یا کھلی طور پر اپنے آپ

کے غیر موجود یا فنا ہو جانے کا دعویٰ کرتا ہے، وہ فی الواقع جذباتی طور پر ایغوتے مطلق میں جذب اور غرق ہو جاتا ہے لیکن یہ انجذاب و غرق و تودی نہیں ہوتا یعنی اس کا وجود مٹ نہیں جاتا۔

اس کے علاوہ جس طرح مجدد الف ثانی نے بتایا ہے اس وہدان کے مختلف درجے ہیں ۲۲ صوفیہ بالعموم ابتدائی منازل ہی پر قانع ہو جاتے ہیں۔ ان منازل میں انہیں یوں لگتا ہے کہ متناہی خودی یعنی ان کی اپنی ذات بالکل غیر موجود اور غیر حقیقی ہے۔ یہ احساس و شعور اگر کسی صوفی پر طاری ہو جاتے ۲۳ اور اس تجربے کو آخری منزل سمجھ بیٹھے تو یہ اس کی غلطی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ براہِ راست تجربے یا مشاہدے کی کئی منزلیں اور مقامات ہیں اور آخری منزل وہ ہے جب صوفی بحیثیت ایک ہستی حقیقی کے اللہ تعالیٰ کا اس طرح متقابل ہوتا ہے گویا حقیقتِ مطلقہ کے رویہ و ہے ۲۴ یہ تجربہ انسانی شخصیت یعنی خودی کے حراتِ مذاتہ اثبات تک لے جاتا ہے نہ کہ اس کی نفی و عدم تک ۲۵۔

اس طرح ( لا متناہی خودی اور متناہی خودیوں کے باہمی تعلق کے بارے میں ) ہمیں دوسری متبادل صورت کو ماننا پڑتا ہے یعنی یہ کہ متناہی خودیاں حقیقی اور موجود ہیں اور ایغوتے مطلق ان کے وجود کو مٹاتے بغیر انہیں اپنی خودی میں لیے ہوتے ہیں۔ اب سوال یہ پیدا ہو گا کہ یہ کس طرح ممکن ہے۔ یا تو ایغوتے مطلق انہیں اپنے تخیل میں یا پھر اپنی ہستی میں لیے ہوتے ہیں۔ اول الذکر نظریہ پھر بھی ہمہ انیسیت یا وحدت الوجود



تصور تک رہے جاتا ہے، اسے اقبال قبول نہیں کرتے کیونکہ اس کی تصدیق ہماری اپنی خودی کے تجربے سے نہیں ہوتی۔<sup>۲۶</sup>

اگر انسانی الیغو کو صرف خدا کے تخیل کی تخلیق سمجھا جاتے تو وہ حیات سے عاری اور محض خیالی ہو جاتے گا اور اگر یہ فرض بھی کر لیا جائے کہ وہ کسی نہ کسی طرح زندہ گی و فعلیت کا حامل ہے تب بھی اس کی حیات و فعلیت خدا کے تخیل سے متعین ہوگی نہ کہ خود اس سے۔<sup>۲۷</sup> ایسی صورت میں اسے کسی طرح حقیقی اور موجود بالذات نہیں مانا جاسکتا، ظاہر ہے کہ ایک موجود متناہی الیغو اس کے مثال محض سے قطعاً مختلف ہے۔

لہذا ہمیں یہ ماننا چاہیے کہ الیغو کے مطلق، متناہی الیغوؤں کو، ان کا وجود مٹاتے بغیر، اپنی ہستی میں لیے ہوتے ہے۔ حقیقتِ مطلقہ کو خودی سے عبارت سمجھنا چاہیے۔ لیکن یہ خودی کائنات سے ایسی الگ نہیں گویا اس میں اور ہم میں کوئی مکانی فصل ہو۔<sup>۲۸</sup> خودی مطلق ان معنوں میں ماورائی نہیں ہے جن معنوں میں تجسیمی الہیین اسے ماورائی سمجھتے ہیں۔<sup>۲۹</sup> خودی مطلق نافذِ کل یا ہمہ گیر ہے کیونکہ وہ ہماری کائنات کا احاطہ کرتی ہے لیکن وہ ان معنوں میں ہمہ گیر یا نافذِ کل نہیں جو روایتی طرز کے ہمہ الہیین سمجھتے ہیں کیونکہ وہ ایک شخصی حقیقت ہے نہ کہ غیر شخصی (جیسا کہ ہمہ الہیین اسے قرار دیتے ہیں)۔ وہ الیغویت یعنی ہماری طرح خود اپنی "انیت" کے شعور کا حامل ہے، لیکن اس کی "انیت" ہمارے تجربے کی گرفت میں نہیں آ سکتی۔ مختصر یہ کہ وہ نافذِ کل یا ہمہ گیر بھی ہے اور ماورائی<sup>۳۰</sup> تاہم نہ محض

یہ ہے نہ محض وہ۔ نفوذِ کلی یا ہمہ گیری اور مادِ رایتِ دونوں ہی باتیں حقیقتِ مطلقہ کے لیے درست ہیں۔<sup>۱۲</sup> لیکن اقبال اس الیغوئے مطلق کی مادِ رایت پر نسبتِ زیادہ زور دیتے ہیں۔

اولاً اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کے نافذِ کل یا ہمہ گیر ہونے کا تصور ہمہ ادستی رجحانِ فکر سے نسبت رکھتا ہے اور اس نتیجے پر پہنچاتا ہے کہ انسانی خودی غیر حقیقی اور غیر موجود ہے، درآنحالیکہ اقبال کو اس بات پر اصرار ہے کہ انسانی خودی غیر حقیقی نہیں ہے بلکہ الیغوئے مطلق سے الگ اپنی ہستی رکھتی ہے۔ متناہی اور لامتناہی کے اس باہمی اتفاق و افتراق کو اچھی طرح ذہن نشین کر لینا چاہیے۔ خودی مطلق کے ہمہ گیر یا نافذِ کل ہونے پر زیادہ زور دینے سے انسانی الیغو ہستی لامتناہی میں براہِ راست جذب و تحلیل ہو جاتا ہے اور یہ خودی کی حقیقتِ محض ترک کر دینے کے مترادف ہوگا، درحالیکہ اسی پر اقبال کی ساری فکر اور فلسفے کی عمارت کھڑی ہے۔ البتہ الیغوئے مطلق کی مادِ رایت پر نسبتِ زیادہ زور دینا یکسر بے محل نہیں کہ اس سے انسانی الیغو کی حقیقت مزید اجاگر ہوتی ہے۔ ایک طرف تو مادِ رایتِ تصورِ بارئ تعالیٰ متناہی الیغو کے وجود کو نمایاں کرتا ہے اور دوسری طرف ہستی لامتناہی کی انفرادیت و الیغو تیت کو عیاں کرتا ہے۔

ثانیاً اس لیے کہ مادِ رایتِ مذہبی شعور کو بہتر انداز میں آسودہ کرتی ہے

جس کا تعنا یہ ہے کہ:

(۱)۔ حقیقتِ مطلقہ کو مادِ رایتِ سمجھا جاتے۔

”خودی مطلق کو خودی متناہی سے الگ یا غیر ہونا چاہیے کیونکہ انسان کی وہ مایوسی جو اس کی اپنی ذاتی دقتوں اور گرد و پیش کی مزاحمتوں سے جنم لیتی ہے یہ تقاضا کرتی ہے کہ انسان اس سرچشمے سے مدد حاصل کرے جو اس کے مصائب کا ماحذ نہ ہو اور جسے سارے عالم پر پورا تسلط حاصل ہو۔ فی الواقع یہ کائنات سے مانوق سرچشمے سے آنے والی مدد ہی وہ غایت ہے جس کے لیے مذہبی شعور ایسی ایک ماورائی ہستی کے وجود کو ماننا ہے۔“ ۳۴

تاہم یہ ہستی جو انسان سے غیر ہے، غیرت کے باوجود متناہی خودیوں اور کائنات کا احاطہ کرتی ہے، درحقیقت کوئی شے بھی ”کلی طور پر اس سے غیر“ نہیں ہو سکتی۔ ۳۵

(ii) نیز یہ کہ اس حقیقتِ مطلقہ کو ایک شخصیت سمجھا جائے۔ یہ بات اقبال کے یہاں بار بار دہرائی گئی ہے کہ حقیقتِ مطلقہ ایک شخص یا ایگو ہے۔ ہمارے (تجربہ) واقعات کی (فلسفیانہ) تنقید سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ حقیقتِ مطلقہ عملی طور پر ہدایت یافتہ حیات ہے جو ہمارے تجربہ حیات کے پیش نظر سواتے ایک نامی کل کے اور کسی طرح تصور نہیں کی جاسکتی، ایسا نامی کل جو بہت اچھی طرح مربوط ہے اور ایک مرکز کا حامل ہے۔ چونکہ حیات کی یہی خصوصیت ہے اس لیے حیاتِ مطلقہ کو سواتے ایک ایگو کے اور کسی طرح تصور نہیں کیا جاسکتا۔ ۳۶ وہ ایک بے مثل فرد ہے لیکن انفرادیت اس

فرد کی متناہیت پر دلالت نہیں کرتی، وہ مکان کا پابند نہیں، اس کو خارج سے ملغوف کرنے والا کوئی مکان نہیں۔ اس کی لامتناہیت عینی<sup>۳۷</sup> ہے نہ کہ تَحْتَدُہ<sup>۳۸</sup> (یعنی وسیع)

• الیغوتے مطلق کی لامتناہیت اس کی تخلیقی فعلیت کے لامحدود

باطنی امکانات میں مضمحل ہے، کائنات جیسی کہ ہم جانتے ہیں۔

ان امکانات کا محض ایک جزوی اظہار ہے<sup>۳۹</sup>

اگر وقت نظر سے دیکھا جاتے تو الیغوتے مطلق کی شخصیت حسبِ ذیل صفات کی دلالت کرتی ہے:

(i) بخلاتی۔

(ii) ہمہ دانی

(iii) قدرت کاملہ اور

(iv) سرمدیت یعنی دائمیت۔ اقبال کی فکر میں ان سب کی گنجائش ہے۔

(i) الیغوتے مطلق اصلاً خلاق ہے اور اس کی خدائی لامحدود ہے۔ وہ صرف

ایک ناظم یا ہستہ نہیں ہے جو پے سے دی ہوئی کسی چیز پر عمل کر رہا ہو؟ اگر

ایسا ہو تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ وہ ناقص اور بے بس ہے۔ نہ ہی وہ مادے

کا پیدا کرنے والا ان مہنوں میں ہے کہ سادہ اس سے علیحدہ اور خارجی کوئی

شے ہو کیونکہ یہ اس کی دانش کے برخلاف ہے کہ وہ پہلے مادے کی تخلیق

کر کے خود اپنے لیے مشکلات پیدا کرے اور پھر اسے خود اپنی خواہشات کے

مطابق ڈھائے۔ وہ از خود خلاق ہے۔

”اس کے لیے ’غیر خود‘ اپنے آپ کو کسی غیر کی طرح پیش نہیں  
 کرتا۔ جو اس کے متقابل ہو، اگر ایسا ہو تو اسے بھی ہماری متناہی  
 خودی کی طرح اس متقابل غیر سے مکانی ربط میں آنا ہوگا۔  
 جسے ہم فطرت یا غیر خود قرار دیتے ہیں وہ حیات الہیہ میں صرف  
 ایک سرلیح السیر لمحہ ہے۔“ ۲۲

لہذا الیغوتے مطلق کے لیے تخلیق خود اس کے باطنی امکانات کا  
 بے نقاب ہونا ہے۔ علاوہ ازیں ہر خودی کا ایک کردار ہونا ضروری ہے  
 یعنی اس کے اطوار اور رویوں میں ہمکاری و یکسانی ہونی چاہیے، ایسی  
 خودی کا تصور کرنا ممکن نہیں جو کسی کردار کی حامل نہ ہو۔ اسی لیے الیغوتے  
 مطلق کا بھی ایک کردار ہونا چاہیے۔ فطرت ایک نامی کُل ہے جو یکساں  
 اطوار اور رویوں کی حامل ہے۔ حیات الہیہ سے نامی طور پر وابستہ ہونے  
 کے باعث اس کے رویے کو الہی فعلیت کی عادت سمجھا جاسکتا ہے۔  
 اس لحاظ سے فطرت لامتناہی بن جاتی ہے کیونکہ یہ الہی فعلیت کی منظر  
 ہے۔ یہ لامتناہی ہے کیوں کہ اس کا تعلق نامی خودی سے ہے جس  
 کے باطنی امکانات تخلیق لا محدود ہیں اور نتیجتاً اس کی لامتناہیت عمیق  
 ہے نہ کہ متدیر یا مکانی۔

(ii) الیغوتے مطلق ہمہ داں یعنی عالم کُل ہے۔ جہاں تک متناہی ہستیوں  
 کا تعلق ہے علم ہمیشہ کسی ایسی چیز کا علم ہے جو کہ عالم سے الگ ہے  
 فرض یہ کیا جاتا ہے کہ ایک واقعی ’غیر ذاتی‘ وجود رکھتا ہے جو

عالم الیغوث کا متقابل ہوتا ہے<sup>۴۴</sup>۔ یہ تناظر مطالعہ باطن میں بھی غائب نہیں ہوتا۔ علم کے معروض سے یہاں بھی عالم الگ ہی رہتا ہے۔ لیکن الیغوثے مطلق کسی واقعی غیر کا متقابل نہیں ہوتا۔ اس میں علم کا عمل اور علم کا معروض ایک ہی ہیں<sup>۴۵</sup>۔ وہ ہمہ محیط اور ہمہ گیر ہے، اس کا عمل تخلیقی ہے، وہ علم رکھتا ہے اور اسی وقت خود ہی اپنے علم کا موضوع بھی ہے۔ اس لیے اس کا عمل لازماً ہمہ دانی ہے کیونکہ اس سے باہر کچھ نہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ تاریخ کی ساری حیدر سائی کو ایک ناقابل تقسیم عمل ادراک میں دیکھ لیتا ہے۔ ہمہ دانی کا یہ مطلب نہیں سمجھنا چاہیے کہ ہر چیز پہلے سے دی ہوئی اور متعین ہے اور اللہ تعالیٰ کو صرف اسے ذہن نشین کر لینا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ادراک اپنے سے باہر کسی چیز کا ادراک نہیں ہے، وہ ایک زندہ تخلیقی فعلیت ہے۔ وہ تخلیق کرتا ہے جس لیے وہ جانتا ہے اور وہ جانتا ہے جس لیے وہ تخلیق کرتا ہے۔ اس طرح مستقبل

”خدا کی تخلیقی حیات کے نامی کل میں موجود رہتا ہے لیکن وہ ایک کھلے غیر متعین امکان کی طرح موجود رہتا ہے نہ کہ واقعات و حوادث کی ایک ایسی ترتیب کی صورت میں جس کا فطعی خاکہ پہلے سے مقرر ہو۔“<sup>۴۶</sup>

(iii) الیغوثے مطلق قادرِ کل ہے، لیکن قدرتِ کاملہ کیا ہے؟ اس کا مطلب ایسی لا محدود طاقت نہیں ہے جو بے بصیر اور مشلون ہو۔<sup>۴۷</sup> کیونکہ ایک



معنی میں وہ محدود ہے یعنی خود اپنی فطرت، اپنی دانش اور اپنی نیکی سے محدود ہے۔

تمام فعلیت خواہ وہ تخلیقی ہو یا اور کسی قسم کی، ایک طرح کی تحدید ہے جس کے بغیر اللہ تعالیٰ کو موجود فی الخارج فعال الیٰہیہ کی طرح تصور کرنا محال ہے۔<sup>۴۸</sup>

لیکن یہ تحدید اللہ تعالیٰ کو ضعیف یا بے بس نہیں بنادیتی صرف اتنا ہے کہ اس کی طاقت و قدرت لایتناہک طور پر اس کی دانش اور اس کی نیکی سے مربوط ہے۔ خدا تعالیٰ کی لا انتہا و لا محدود طاقت کا اظہار کسی من مانے اور متلون طریق پر نہیں ہوتا بلکہ اس میں ایک اصول، ایک باقاعدگی، ایک نظم اور ترتیب کا فرمایا ہے۔

الہی ارادہ بنیادی طور پر نیکی کی طرف حرکت کرتا ہے۔ لیکن اب یہاں یہ سوال پوچھا جاسکتا ہے کہ آیا شر اور الم دنیا میں صریحاً محسوس نہیں ہوتا؟ اور یہ امر خدا تعالیٰ کی قدرتِ کاملہ، دانش اور نیکی کا نقیض معلوم ہوتا ہے بشرے تو صرف نظر کرنا ممکن ہے لیکن الم ایک منظرِ واقعی کی حیثیت سے باقی رہتا ہے۔ پھر الہی نیکی سے شر اور الم کو ہم آہنگ کرنا کس طرح ممکن ہے؟ اقبال کا جواب یہ ہے کہ ہماری کائنات ایک ناقص کائنات ہے۔<sup>۴۹</sup> نشوونما کے مظاہر الیٰہیوں کے ارتقاء اور تکمیل کا رجحان رکھتے ہیں۔<sup>۵۰</sup> انسان میں الیٰہیت

نے اپنا اضافی کماں حاصل کیا ہے۔ لیکن کمالِ کلی ابھی بہت دور ہے۔  
 الم اور مرقی سر کے مظاہر ہیں اپنی الیغوبت کے استعمال اور اشکال  
 کی آرزو برقرار رکھنے میں مدد دیتے ہیں۔ لہذا شر اور الم کو مطلق  
 نہیں سمجھنا چاہیے بلکہ وہ ہماری الیغوبت اور شخصیت کے اشکال  
 کی کوششوں میں کامیاب یا ناکام ہونے سے مُضاف یا مُتلازم  
 ہوتے ہیں ۱۵

(iv) الیغوتے مطلق سرمدی یعنی ابدی ہے، وہ اس لیے ابدی ہے کہ الیغوتے  
 مطلق ہے۔ لیکن سرمدیت یا ابدیت ہے کہا؟ عام طور پر اس سے  
 مراد ابدِ زمانہ ہے جس کی نہ ابتدا ہے نہ انتہا۔ مظاہر کی دنیا میں  
 تو اترا اور تغیر پایا جاتا ہے اور یہ ہمیں اس نتیجے پر پہنچاتا ہے کہ ہر ابتدا  
 کی بھی ایک ابتدا ہے اور تو اترا ہے نہایت کی جی ایک انتہا ہے۔  
 لیکن زمان کا یہ تصور اصلاً منسلک اور غلط ہے۔ اگر ہم خود اپنی ذات  
 پر نگاہ ڈالیں تو دیکھیں گے کہ یہاں تغیر بلا تو اترا پایا جاتا ہے۔ تمام  
 باطنی حالتیں ایک دوسرے میں تغیر ذکر رہی ہیں اور ہم یہ نشان دہی  
 نہیں کر سکتے کہ ایک حالت کہاں ختم ہوتی ہے اور دوسری کہاں  
 شروع ہوتی ہے۔ استدھام ایک نامی کل ہے جس میں ماضی پیچھے نہیں  
 رہ جاتا بلکہ حال کے ساتھ ساتھ چلتا اور حال میں کار فرما رہتا ہے۔  
 اسی حزن مستحسن جی آگے اس طرح پڑا ہوا نہیں ہے جس پر سے  
 ہمیں گزرنا ہے، وہ پہلے ہی حال میں سے بڑی دھار میں ایک کھلے

ہوتے غیر متعین اسکان کے طور پر موجود ہے۔<sup>۵۲</sup> یہ زمان یعنی استدام  
 ہی الٰہوتے مطلق کی حیات پر منطبق ہو سکتا ہے۔ اس کی خودی چونکہ  
 محیطِ کل خودی سے اس لیے تاریخ کی ساری حد رسائی کو اپنی  
 حیاتِ باطنی میں بطور ایک آن یا لمحے کے لیے ہوتے ہے۔ چنانچہ  
 اس کے لیے نہ کوئی ابتداء ہے نہ انتہا، سب کچھ ایک لمحے میں اس  
 کے زیرِ نظر ہے۔ وہ ہماری طرح زمانے کی تاریخ پر آہستہ اور تدریجی  
 قدموں سے نہیں گزرتا۔ فی الواقع وہ خود ہی تمام زمان کا سرچشمہ ہے  
 اور اس لیے اس سے متقدم ہے۔

علاوہ ازیں مذہبی شعور تقاضا کرتا ہے کہ الٰہوتے مطلق سے قریباً ربط  
 یعنی وصال کا اسکان ہونا چاہیے۔ یہ ربط یا وصال عملِ عبادت و دعا میں  
 حاصل کیا جاتا ہے۔ عبادت و دعا اپنی ماہیت ہی میں دو افراد کو فرض  
 کرتی ہے، عابد اور معبود۔ لہذا انسانی خودی کو الٰہی خودی سے غیر ہونا  
 چاہیے۔ عبادت و دعا بھی معنویت رکھ سکتی ہے کہ انسانی خودی کو ایک  
 علیحدہ ہستی کا عامل تصور کیا جائے۔ چنانچہ اقبال بڑے شد و مد سے  
 انسانی اور الٰہی الٰہوتوں کی اس غاصبت پر اصرار کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں  
 کہ انسانی الٰہوتہ بھی الٰہی الٰہوت میں غائب یا گم نہیں ہوتا۔

لیکن عبادت و دعا کیا ہے؟ نجیسی البیت پسند اعتقاد رکھتے  
 ہیں کہ یہ ایک ایسا عمل ہے جس سے مجزے بردستے کا رلائے جا  
 سکتے ہیں۔

”عبادت در عابجی کے گوندے باگولی کے رخ کو موڑ سکتی ہے  
 با آسمان سے آگ برسا سکتی ہے جیسا کہ ایلا بنجا کی دعا سے  
 ہوا تھا۔“ ۵۳

اقبال اسے ماننے میں پس دیشیں کرتے ہیں۔ دعا و عبادت کا ایک اور  
 تصور یحییٰ ہے۔

”دعا کا مفروضہ یہ ہے نہ تو رات سہانی باپ ماں ہے کہ تم کو کس  
 چیز کی احتیاج ہے اور اس کا اختتامی فقرہ ہوتا ہے۔ مہرئی  
 نہیں بلکہ تیری مرضی پوری ہوگی۔ اس کا مقصد فطرت کو  
 فوق الفطرت ذرائع سے مسخر کرنا نہیں بلکہ قلب انسانی پر حکمرانی  
 کرنا ہے جو نافرمانی اور دل شکستگی کے مابین ڈنگا رہا ہے اور  
 اپنے آپ کو اس قابل نہیں پاتا کہ خود کو اپنی قسمت یا تقدیر کے  
 حوالے کر سکے۔“ ۵۴

دعا کا یہ تصور بنیادی طور پر ہمہ اوستی طریق فکر کا نتیجہ ہے۔ یہاں انسانی  
 خودی کی نفی کی ہے۔ علاوہ ازیں اگر مرضی الہی ایک ملوق گراں کی طرح ہمارے  
 گلے میں آویزاں ہے تو پھر دعا کا امکان ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اقبال اپنے  
 مخصوص فکر کی فلسفہ خودی کے تحت دعائے اس تصور کو قبول نہیں کرتے  
 اقبال کے نزدیک دعا اولاً تو قلب انسانی کے لیے جیسی ہے کہ آدمی کو  
 دعا کے بغیر چار دہیں، یہ مدد اور رہنمائی حاصل کرنے کی ایک شدید آرزو  
 کا نام ہے اور اس لحاظ سے تمام مذہبی شعور کا ایک اہم عامل یا عنصر

ہے۔ ثانیاً دعا نامہ کا ایک انداز ہے، اس کا مقصد روحانی تنویر ہے، وہ۔

”کائنات کی بہت ناک خاموشی میں اپنی پکار کے جواب کے لیے انسان کی باطنی آرزو ہے۔“ ۵۶

لہذا دعا کا عمل انسانی الینو اور حقیقتِ مطلقہ کے مابین براہِ راست رابطہ قائم کر دیتا ہے۔ ثالثاً دعا اپنا ایک اثر رکھتی ہے، وہ ہمارے جذبات کو عمیق تر اور ہمارے ارادے کو حرکی بناتی اور اس طرح اپنے گرد و پیش کی دنیا میں بڑی بڑی تبدیلیاں لانے کی طاقت و قدرت عطا کرتی ہے۔

”یہ اکتشاف یا عرفان کا ایک یکتا طریق ہے جس کے ذریعے مجتہدین الینو اپنی نفی ذات کے لمحے ہی میں اپنا اثبات کرتا ہے اور اس طرح اپنی قدر و قیمت سے آشنا ہو کر بجا طور پر سمجھتا ہے کہ اس کی حیثیت کائنات کی زندگی میں سچ مح ایک فعال عنصر کی ہے۔“ ۵۷

نہی شہور اس کا بھی تقاضا کرتا ہے کہ انسانی الینو کو لامتناہی زمان تک وجود برقرار رکھنے کا اہل ہونا چاہیے۔ دوسرے الفاظ میں انسانی خودی کو لافانی ہونا چاہیے ۵۸ یہ لافانی ہوتی بھی اس کا امکان ہوگا کہ متناہی الینو لامتناہی الینو سے تعرب حاصل کرے ۵۹ ہماری حیات ایک بلبلے کی طرح نہیں ہے جو ایک دفعہ پیدا ہو کر ختم ہو جاتا ہے۔ اگر ایسا ہو تو پھر ہماری

تمام مذہبی متناہی بے معنی اور لا حاصل ہو جائیں گی۔

اقبال کے نظام فکر میں مذہبی یا الہیت پسندانہ شعور پر زور دینے میں دعا اور حیاتِ جاودانی کے تصور کا بڑا حصہ ہے۔ وہ رفتہ رفتہ اس ہمہ اوستی طریق فکر سے بہت دور چلے گئے تھے جس پر شروع شروع میں اعتقاد رکھتے تھے۔ نئی الواقع یہ بات کہ وہ حقیقتِ مطلقہ کو ایک شخص مانتے ہیں جو خالقِ ہمہ دان اور ابدیت کی صفات رکھتا ہے انھیں الہیت پسندی کا علمبردار بنا دیتی ہے۔

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ اقبال ایک الہیت پسند ہیں۔ لیکن یہ ذہن نشین رہنا چاہیے کہ ان کا الٰہوتہ مطلق، قدیم الہیت پسندوں کا خدا نہیں ہے ”جو آسمانوں میں رہنے والا ہے۔ اقبال کا خدا ساری کائنات کا اعلا طہ کرتا ہے، صرف اسی میں متناہی الٰہوتہ اپنی ہستی کو پاتے ہیں۔ یہ حیاتِ الٰہی ہی کا سیلِ رواں ہے جو ہمارے وجود کا سرچشمہ ہے اور جس میں ہم موتیوں کی طرح پیدا ہوتے اور زندگی بسر کرتے ہیں۔“

یہاں ہم ہستی مطلق کے بارے میں اقبال کے توقف کا مقابلہ میک ٹیگرٹ سے کر سکتے ہیں جو ان کے استاد تھے۔ میک ٹیگرٹ، ہیگل کی تقلید کرتے ہوئے حقیقتِ مطلقہ کو ہستی مطلق قرار دیتا ہے۔<sup>۶۱</sup> تفرقات کے اصول کے مطابق ہستی مطلق متناہی الٰہوتوں میں تقسیم ہو جاتی ہے۔ چنانچہ میک ٹیگرٹ لکھتا ہے کہ متناہی حوریاں ذاتی ہیں اور ہستی مطلق ایک الٰہوتہ یا خودی نہیں ہے۔ وہ ایک

ہے کہ :

”میرا اعتقاد ہے کہ ہماری اپنی بقا کے دوام کے لیے کوئی شہوت  
 فراہم کرنا مشکل ہوگا تا آنکہ خدا کو ایک شخص نہیں بلکہ ایک جمعیت  
 یا انجمن قرار دیا جاتے ، اسی طرح یہ بھی اتنا ہی مشکل ہے کہ  
 ہم ایک شخصی خدا کا تصور قائم کریں جو ہمارے وجود کو اس  
 کے ارادے پر منحصر قرار نہ دے ، ایسا ارادہ جس کے فیصلوں کی  
 پیش بینی ہماری عقل نہیں کر سکتی ۔“ ۶۲

اقبال میک ٹیگرٹ کے دونوں دعووں کو مسترد کرتے ہیں۔ پہلے دعوے  
 کے تعلق سے وہ کہتے ہیں کہ ہستی مطلق محض ایک جمعیت یا انجمن نہیں ہو سکتی  
 کیونکہ کوئی جمعیت افراد کے بغیر ممکن نہیں ہے ، اگر ہستی مطلق جمعیت ہوتی  
 تو متناہی الٰہیوں سے بالا اور علیحدہ وجود نہیں رکھ سکتی تھی۔ علاوہ ازیں  
 ہستی مطلق کے تفرقات کے ہمیشہ کے لیے مقرر اور محدود تعداد میں ہونے  
 کی وجہ سے کائنات میں نئے الٰہیوں کی تخلیق کا کوئی امکان باقی نہیں رہ  
 جاتا ، لیکن اس انجمن کے ارکان مقرر نہیں ہیں بلکہ نئے اراکین برپیدا ہو  
 رہے ہیں ، لہذا کائنات ایک تکمیل شدہ عمل نہیں ہے ۔ ۶۳ تخلیق کا عمل جاری  
 ہے اور انسان بھی اس میں اپنا حصہ ادا کرتا ہے۔ اس کے علاوہ اگر  
 متناہی خودیاں ہستی مطلق کے لازمی تفرقات ہیں تو اس انجمن میں ایک  
 دائمی وابدی نظم و ترتیب اور تطبیق ہونی چاہیے حالانکہ ایسا نہیں ہے۔  
 یہ نظم ابدی و دائمی طور پر حاصل نہیں کیا گیا ہے بلکہ ہم بد نظمی و فساد سے



بند بچ فنڈم کوٹ کی طرف سفر کر رہے ہیں اور اس کا رہا باب اس تکبیر میں مذکور  
ہیں۔ ۶۴۔ یہ عمل بخیر مشورہ ہی نہیں ہے بلکہ شعوری اور جس طور پر ہمارے خوشیوں  
سے حاصل ہوتا ہے۔

بیک ٹیگٹ کے دوسرے دعوے کے متعلق کہ شخصی خدا کا ایسا دستور  
قائم کرنا مشکل ہے جس میں ہمارا وجود اس کے ارادے پر منحصر نہ ہو، اقبال کہتے  
ہیں کہ عالمیوں نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کو ایک شخص ہی سمجھنا چاہیے لیکن وہ کوئی  
انسان جیسا، تجسیمی شخص نہیں ہے اور نہ ایک معمارانہ ذہن ہے جو کائنات پر  
باہر سے عمل کر رہا ہو، بلکہ وہ ساری کائنات کو محیط ہے، تمام متناہی خودیاں  
اس کا حصہ ہیں، ہماری حیات اس کی ہستی سے نامی طور پر وابستہ ہے، لیکن  
اس کا یہ مطلب یہ نہیں ہے کہ ہم اپنی الیگویت یا اختیار سے عاری ہو جاتے  
ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے خود اپنی مرضی سے متناہی خودیوں کو اپنی حیات میں حصہ دار  
بنایا ہے۔ اس کے علاوہ متناہی اور لامتناہی کے اسس نازک تعلق کو گرفت اراک میں  
لانے کے لیے ایک مثال مفید ثابت ہو سکتی ہے۔ انسانی الیگو مکانی و زمانی  
نظام سے تعلق رکھنے کی حیثیت سے زمان و مکان میں ٹم ہے لیکن ایک الیگو  
کی حیثیت سے جو شخصیت کا حامل ہے وہ زمان و مکان سے جدا اور علیحدہ ہے۔<sup>۶۵</sup>  
اسی طرح خدا کے تعلق سے ہمارا وجود ہمارا اپنا ہے اور ہمارے افکار و اعمال  
خود ہمارے متعلق کردہ ہیں۔ لہذا ایک شخصی خدا لازم متناہی الیگوؤں کی ہستی و  
اختیار کا تقیض نہیں ہے

## نواشی

- ۱۔ تشکیل جدید ص ۶
- ۲۔ تشکیل جدید ص ۵۸
- ۳۔ تشکیل جدید ص ۲۸
- ۴۔ تشکیل جدید ص ۲۸
- ۵۔ تشکیل جدید ص ۲۸
- ۶۔ تشکیل جدید ص ۵۳
- ۷۔ تشکیل جدید ص ۶۰
- ۸۔ تشکیل جدید ص ۵۳
- ۹۔ تشکیل جدید ص ۹۴
- ۱۰۔ تشکیل جدید ص ۹۷
- ۱۱۔ تشکیل جدید ص ۳۳

۱۲۔ اقبال اور برگساں کے بارے میں حسب ذیل امور قابل ذکر ہیں :

اقبال کا استدلال اور ان کے نتائج انھیں برگساں سے علیحدہ کر دیتے ہیں۔ برگساں کے نزدیک تخلیقی قوت محض ایک بے بصیر ارادہ ہے، وہ اسے ارادہ حیات یا جوش حیات کا نام دیتا ہے (دیکھتے تخلیقی ارتقاء ص ۹۴) یہ ارادہ حیات آزاد اور تخلیقی ہے، یہ غیر مختتم حرکت و فعلیت کی قسم سے ہے اور بقول برگساں یہی واحد حقیقت ہے (دیکھتے تخلیقی ارتقاء ص ۹۲) کثیر التعداد منظم

اس کے شعور ہیں، یہ اپنے آپ کو فطرت میں بھی ظاہر کرتا ہے اور انسان میں بھی۔ لیکن اس کی فعلیت ایک اور حقیقت سے لگتی ہے جو انفعالییت ہے۔ جو د اور بے حسی کی حامل ہے۔ اسے برگساں مادے کا نام دیتا ہے۔ یہاں یہ بات ملحوظ ہے کہ اس کے بقول مادہ خود صرف ایک منفعل اور بے حس حقیقت نہیں ہے وہ اس حد تک نہیں پہنچا ہے بلکہ محض اضافی طور پر منفعل اور بے حرکت ہے چنانچہ مادہ بھی ایک طرح کے اصول حرکت و حیات کا حامل ہے۔ برگساں کے نزدیک مادہ اصول حرکت و حیات کی تعلیم ہے۔ ارادہ حیات نے مادے کی اضافی انفعالییت اور عدم فعلیت پر عبور حاصل کرنے کے لیے دو طریقوں سے اپنے آپ کو ظاہر کیا ہے ایک تو اس نے اپنے آپ کو اجسام میں منتظم کیا ہے جو فی الواقع خالص، غیر منتظم اور بامادے کے مقابلے میں آزاد تر ہیں۔ جسم اپنے آپ میں حرکت اور عمل کا اصول قبول کرتا ہے۔ لیکن یہ اضافی فعلیت اور آزادی زیادہ مکمل طور پر انسانی جسم میں حاصل ہوتی ہے؟ مادے کی جبریت کی اور میکانیکی عمل و رد عمل کے اصول کی شدت سے تردید کوئی ہے۔ دوسرے انسانی شعور اور شخصیتیں بھی ارادہ حیات کے لیے آزادی کا ایک ذریعہ ہیں۔ شعور فعلیت کے کام آتا ہے، چنانچہ شعور بجائے خود غایت نہیں ہے وہ ہمارے لیے فعلیت اور حیات کے ذریعے کے طور پر مفید ہے۔ لہذا حیات اور فعلیت شعور کے مقوے سے بلند تر ہیں۔ شعور ہماری فعلیت کی مدد کرنے کے بعد غائب ہو جاتا ہے۔ خالص فعلیت اور ارادے کی زندگی میں شعور کی ضرورت نہیں ہے، چنانچہ ارادہ حیات یا اصول فعلیت فوق شعوری ہے نیز ہماری شخصیتیں اور خودیاں بھی ارادہ حیات کے لیے آزادی کے ذریعے ہیں۔ ارادہ حیات فوق شگنی یا غیر شخص ہے۔ الینوئیت غایت بالذات نہیں بلکہ وہ ارادہ حیات کے لیے آزادی حاصل کرنے کا ایک ذریعہ ہے (دیکھئے تخلیق ارتقاء ص ۳۳)۔

۱۳۴۔ نیز الینوئیت ارادہ حیات کی ایک عارضی منزل ہے۔ وہ محض ایک غیر

موجود حقیقت ہے کیونکہ وہ ارادہ و حیات کے علاوہ یا مزید برآں وجود نہیں رکھتی وہ محض ایک عارضی شکل ہے جسے ارادہ و حیات نے اپنے لیے قبول کر لیا ہے۔ برگسوں کے مذکورہ بالا تفصیلات کے برعکس اقبال تخلیقی ارادے کو اساساً فکر اور ذہانت کی قسم سے سمجھتے ہیں نہ کہ ایک بے بہر اور من موعی مشن قوت۔ برگس کے لیے انفرادیتیں اور انسانی شخصیتیں بھی ارادہ و حیات کے عکس کے سوا کچھ نہیں، وہ حقیقی اور اپنے طور پر موجود نہیں۔ اس کے برخلاف اقبال ایغوؤں کی موجود حقیقت پر غیر متزلزل اعتقاد رکھتے ہیں۔ ایغو ارادہ و حیات کے مشن ہی ہیں لیکن وہ غیر حقیقی اور محض عکس نہیں ہیں (دیکھئے تشکیل جدید ص ۵۸) وہ اپنے طور پر موجود اور حقیقی ہیں۔ انفرادیت ہی حیات کا جوہر ہے، زندگی محض ایک سببانی موج نہیں ہے، اس کی بنیادی ماہیت ایغوئیت میں پنہاں ہے برگس نے صرف اس کی فعلیت و حرکت پر زور دیا اور اسے استدام کا نام دیا لیکن اقبال کہتے ہیں کہ استدام کا تصور بغیر ایک خودی کے نہیں ہو سکتا، خودی یا ایغو زمان و مکان سے مقدم ہے (دیکھئے تشکیل جدید ص ۵۲)

یہ صرف ایغو ہی ہے جو زمان و مکان میں اپنی فعلیت کا ادراک کر سکتا ہے چنانچہ اقبال ارادہ و حیات کو ایغوئیت کے برتر مقولے کے تحت رکھتے ہیں۔ اس ایغوئیت کو اقبال کی اصطلاح میں یہاں ایغوئے مطلق یا خودی مطلق کا نام دیا جاسکتا ہے۔ برگسوں کے لیے ارادہ و حیات یا جوش حیات ہی حقیقت مطلقہ ہے اور اسی لیے حقیقت مطلقہ کے بارے میں اس کا توقف ہمیشہ بالکل ہمہ اوستی یا مدت الوجودی رہتا ہے۔ اقبال کا توقف یہ نہیں ہے۔

۱۳۔ تشکیل جدید ص ۲۸

۱۴۔ تشکیل جدید ص ۲۷، ۲۸

۱۵۔ تشکیل جدید ص ۵۸

۱۶۔ تشکیل جدید ص ۶۳۔ نیز دیکھئے کتاب ہذا کے جسرا باب۔

۱۷۔ تشکیل جدید ص ۱۱۲

۱۸۔ تشکیل جدید ص ۱۱۵

۱۹۔ تشکیل جدید ص ۱۷۷

۲۰۔ تشکیل جدید ص ۱۸، ۴۱، ۴۲

۲۱۔ تشکیل جدید ص ۱۲، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۸۲، ۱۹۳

۲۲-۲۳۔ مجدد کا تصور توحید (انگریزی) از ڈاکٹر برہان احمد نازوقی ص ۸۲، ۱۰۱،

۱۰۱ تا ۱۰۴

۲۴۔ تشکیل جدید ص ۱۷۹

۲۵۔ تشکیل جدید ص ۱۷۹

۲۶۔ معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کو خود کبھی وجدان الہی کا تجربہ نہیں ہوا کیونکہ وہ کبھی

اس کا دعویٰ نہیں کرتے، البتہ وجدان خودی کا دعویٰ وہ ضرور کرتے ہیں۔

۲۷۔ اقبال نے اگرچہ صراحتاً ہمہ الہیت کو اپنی تشییدِ تشہین کا اس طرح نشانہ نہیں

بنایا ہے لیکن ان کی فکر سے یہی بات مستنبط ہوتی ہے۔

۲۸۔ تشکیل جدید ص ۴۲

۲۹۔ تشکیل جدید ص ۴۲، ۷۳

۳۰۔ Immanent

۳۱۔ I-am-ness

۳۲۔ اس نکتے کو سمجھنے کے لیے عراقی کا قول مفید ہو سکتا ہے کہ جس طرح روح بدن

کے اندر ہوتی ہے نہ باہر، نہ اس سے متصل نہ متباعد، بایں ہمہ اس کا اتصال

بدن کے ہر ذرے سے قائم ہے، اسی طرح حیاتیہ الہیہ کا تعلق کائنات سے

ہے (مترجم)

۳۳۔ تشکیل جدید ص ۷۸

۳۴۔ مجدد کا تصور توحید ص ۵۷، ۵۸

۳۵۔ تشکیل جدید ص ۶۲

۳۶۔ تشکیل جدید ص ۷۴

Intensive - ۳۷

Extensive - ۳۸

۳۹۔ تشکیل جدید ص ۶۱

۴۰۔ تشکیل جدید ص ۲۸

۴۱۔ تشکیل جدید ص ۲۳

۴۲۔ تشکیل جدید ص ۵۳

۴۳۔ تشکیل جدید ص ۵۳

۴۴۔ تشکیل جدید ص ۳۳

۴۵۔ تشکیل جدید ص ۷۴

۴۶۔ تشکیل جدید ص ۷۵

۴۷۔ ۴۸۔ تشکیل جدید ص ۷۶

۴۹۔ تشکیل جدید ص ۷۷

۵۰۔ تشکیل جدید ص ۷۷

۵۱۔ تشکیل جدید ص ۷۷

۵۲۔ تشکیل جدید ص ۷۷

۵۳۔ مقدمہ فلسفہ (انگریزی) از پال سین ص ۲۵۰

۵۴۔ مقدمہ فلسفہ از پال سین ص ۲۶۱

۵۵۔ تشکیل جدید ص ۸۴

۵۶۔ تشکیل جدید ص ۸۷

۵۷۔ تشکیل جدید ص ۸۷

۵۸۔ اسس نکتے پر بحث باب سوم میں ہو چکی ہے۔

۵۹۔ تشکیل جدید ص ۱۱۰، ۱۱۱

- ۴۰۔ تشکیل جدید ص ۶۸
- ۴۱۔ بیگین کو سمولو جی یعنی ہیکل کی کونبات (انگریزی) دفعہ ۶۲، ص ۵۸
- ۴۲۔ ہیکل کی کونبات، مقدمہ ص ۳
- ۴۳۔ مقدمہ اسرار خودی (انگریزی) ص ۱۸
- ۴۴۔ مقدمہ اسرار خودی (انگریزی) ص ۱۸
- ۴۵۔ تشکیل جدید ص ۱۱۲



## Glossary

Concrete	مقترون	Abnormal	ناسطه
Conjecture	ظن و قیاس	Analogy	تشبیل
Considerations	ملاحظات	Animated	تحریک یافته
Content	مافیه	Antecedents	سقدسات
Cosmos	نظم و کون	Anthropomorphic	تجسیمی بشری
Data	مطیات		تجسیمی الیهین
Determined	معین	Anthropomorphic theists	
Differentiated	ممتاز	Appreciative	قدر آشنائیمینی
Differentiations	امتیازات	Apprehend	درک کند ادراک کرنا
Directive	رهنما	Apprehension	درک، ادراک
Disorganised	نخیر ششم	Apriori	قبل تجرل
Doctrines	عقائد و نظریات		مزارانه ذهن
Duration	استدام	Architectonic Intelligence	
Durational	استدائی	Becoming	تکوین
Dynamical	حرک نشیر	Categories	مقدمات
Efficient	فاعلی	Causality	کمیت
Enlightenment	اشراق	Certainty	تتمقن

Empirical	تجربی	Change	تغییر
Empiricism	تجربیت	Chaos	بد نظمی و فساد
Eternal recurrence	تکرار ابدی	Closed off	تمام شدہ
Existential	وجودی	Cognition	وقوف
Extensive	ممتد	Cognitive	وقوفی
		Community	جمعیت۔ انجمن
Feeling	احساس	Comprehend	فہم کرنا
Finite	متناہی	Concept	تعقل
Flux	بہاؤ	Conceptional	تعلقی
Neurosis	خلل اعصاب	Forms	سایچے
Noumena	شے کماہی	Given	معطیہ
Nows	آنات	Greatest good	خیر کثیر
Nucleus	مرکزہ	Gross	کشیف
Organic	عضوی	Growing	ناشی۔ تویدیر
Organically	عضوی لحاظ سے	I-am-ness	انیت
Organism	عضویر۔ نامیر	Idealists	تصوریین
Paradoxical	استبعادی	Ideas	اعیان
Perceive	ادراک کرنا	Immanent	ہمگیر۔ نافذ کل
Percept	ہستی درک۔ شے درک	Immediate	بلا واسطہ
Perception	ادراک	Impenetrable	غیر متداخل
Phenomena	مظاہر	Import	مضموم
Physical states	ادراکات نفس	Impulses	ہیجانات
physiological	عضویاتی	Incomprehensible	ناقابل فہم

Postulate	اصول موضوعه	Inferential	استنباطی - قیاسی
Preordained	مقدّر	Infinites	لا تشابہاں
Presence	حضور	Injunctions	احکام
Prolegomena	مقدمہ	Intellect	عقل
Psychic powers	نفسی قوتیں	Intellectual sym	فکری ہمدردی
Qualitative	کیفی	Intensification <sup>pathy</sup>	افزودنیت
	کیفی اعتبار سے - کیفی	Intensive	عمیق
Qualitatively		Judgement	حکم
Rationalists	عقلیین	living continuity	زندہ تسلسل
Response	جوابی عمل	Manifestation	ظہور
Self-evolving	خود ارتقائی	Materiality	مادیت
Self-generating	خود نشائی	Mediate	بالواسطہ
Sensation	حس	Mental states	ذہنی حالتیں
Sense	محسوس کرنا	Modes	شعور - جہتیں
Sense data	معطیات حواس	Movism	واحدیت
Serial	سلسلہ وار	Motion	نقل مکان
Spatial Phenomenon	منہج مکانی	Motives	محرکات
Speculative	تأملاتی	Mould	مصنوع
Subject	موضوع - ناظر	Mystic line	صوفی
	موضوعی - ساخت	Necessity	لزوم
Subjective constitution			
Universals	کلیات	Subjectivism	موضوعیت
Ultimate	بنیادی	Substance	جوہر

Ultimate Reality	حقیقتِ مطلقہ	Succession	تواتر
Vain phantom	بیکر خیالی	Supreme good	خیرِ برترین
Varieties	مختلف قسمیں		
Virtue	فضیلت	Theism	الہیت
Vision	رویت	This-ness	اینیت عقل و ادراک
Will attitudes	ارادی رویے	Thought and preception	



# شخصیات

اقبال، علامہ: ۵، ۷، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲،

۱۳، ۱۵، ۱۶، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۲، ۲۳، ۲۸،

۲۹، ۳۱، ۳۲، ۳۵، ۳۶، ۳۸، ۴۰،

۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۵، ۴۷، ۴۹، ۵۰، ۵۲،

۵۴، ۵۸، ۵۹، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱،

۹۲، ۹۳، ۹۵، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱،

۱۰۲، ۱۰۳، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۷، ۱۱۸،

۱۱۹، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹،

انور، ڈاکٹر عشرت: ۵، ۷، ۱۳،

ارنلڈ، میتھیو: ۴۸

آئن سٹائن: ۸۸

ابن رشد: ۷۷، ۷۸

ابن عربی: ۳۶

احمد، شیخ سرسندی مجدد الف ثانی:

۱۱۴، ۱۱۵

ارسطو: ۸۱، ۸۸، ۸۹

اشعری (امام ابوالحسن): ۱۵

اطاعت یزدان، ڈاکٹر: ۶

افلاطون: ۱۵

ب

برکے : ۸۱۸۰۱۱

برگیاں : ۱۱، ۲۰، ۳۵، ۴۱، ۴۳، ۵۱

ع

عراقی : ۲۹، ۳۱، ۳۳، ۳۴

غ

۴۸، ۷۷، ۷۹، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۳، ۹۵

غزالی : ۱۹، ۴۴

۹۸، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲ -

ف

ف

قرائتہ : ۴۷

ڈیکارٹ : ۶۵

ک

س

سعید، ڈاکٹر محمد احمد : ۴

کانت : ۱۱، ۱۴، ۱۸، ۱۹، ۲۷، ۲۸

۲۹، ۳۵، ۴۷، ۴۸، ۷۷ -

ش

شریف، ایم۔ ایم : ۱۲

ل

شوپنہار : ۹۵

لابنشر : ۱۱

م

ص

صدیقی، ڈاکٹر شمس الدین : ۴

میک، ٹیگرٹ : ۱۱، ۴۳، ۴۷، ۱۲۸، ۱۲۹

۱۲۹

ظ

ظفر احسن، ڈاکٹر سید : ۱۲





## اصطلاحات

ارتکاز ذات : ۹۹	آ
استدلال : ۳۵، ۷۹، ۹۳، ۱۲۳، ۱۴۴	آن موجودہ و جاودانی : ۳۴
اشراق : ۶۳	آفات : ۹۳، ۹۲
اصول (مطلق) : ۴۴، ۴۹	ا
اصول موضوعہ : ۷۴	ایدی : ۱۲۸، ۱۲۳، ۱۱۳، ۷۷، ۷۶
اصول نہائی : ۲۳	ابدیت : ۱۲۷
اضافی : ۳۸، ۱۱۴	اختیار : ۱۱، ۷۷، ۱۸، ۲۲، ۷۱، ۷۴، ۷۵
اعیان : ۱۶	۷۶، ۱۰۲، ۱۱۲، ۱۲۹ -
اقرار : ۴۴، ۴۵، ۴۹	ارادہ : ۱۱، ۷۳، ۹۴، ۹۵، ۱۰۳، ۱۰۹
البت : ۵۱	۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۲۴، ۱۲۸، ۱۲۹ -
البت پسندی : ۱۲۷	ارادہ (الثانی) : ۱۲۲
انسانے قتال (قتال الیغوی) : ۷۹، ۱۲۳	ارادہ الغیریت : ۹۷
انقرضیت : ۵۲، ۷۶، ۹۸، ۱۱۰، ۱۱۷، ۱۱۸	ارتقاء : ۱۰۳، ۱۱۳، ۱۲۲

ت

انفجاریت : ۱۰

انکشاف ذات : ۵۸

ششیم : ۳۱

انیت : ۱۱۴

تجربہ : ۱۴، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۹،

ایغور : ۲۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۵،

۴۲، ۴۱، ۵۲، ۵۱، ۵۰، ۴۹، ۴۸، ۴۷، ۴۶، ۴۵، ۴۴، ۴۳، ۴۲، ۴۱، ۴۰، ۳۹، ۳۸، ۳۷، ۳۶، ۳۵، ۳۴، ۳۳، ۳۲، ۳۱، ۳۰، ۲۹، ۲۸، ۲۷، ۲۶، ۲۵، ۲۴، ۲۳، ۲۲، ۲۱، ۲۰، ۱۹، ۱۸، ۱۷، ۱۶، ۱۵، ۱۴، ۱۳، ۱۲، ۱۱، ۱۰، ۹، ۸، ۷، ۶، ۵، ۴، ۳، ۲، ۱، ۰

۱۱۴، ۱۱۳، ۱۱۲، ۱۱۱، ۱۱۰، ۱۰۹، ۱۰۸، ۱۰۷، ۱۰۶، ۱۰۵، ۱۰۴، ۱۰۳، ۱۰۲، ۱۰۱، ۱۰۰، ۹۹، ۹۸، ۹۷، ۹۶، ۹۵، ۹۴، ۹۳، ۹۲، ۹۱، ۹۰، ۸۹، ۸۸، ۸۷، ۸۶، ۸۵، ۸۴، ۸۳، ۸۲، ۸۱، ۸۰، ۷۹، ۷۸، ۷۷، ۷۶، ۷۵، ۷۴، ۷۳، ۷۲، ۷۱، ۷۰، ۶۹، ۶۸، ۶۷، ۶۶، ۶۵، ۶۴، ۶۳، ۶۲، ۶۱، ۶۰، ۵۹، ۵۸، ۵۷، ۵۶، ۵۵، ۵۴، ۵۳، ۵۲، ۵۱، ۵۰، ۴۹، ۴۸، ۴۷، ۴۶، ۴۵، ۴۴، ۴۳، ۴۲، ۴۱، ۴۰، ۳۹، ۳۸، ۳۷، ۳۶، ۳۵، ۳۴، ۳۳، ۳۲، ۳۱، ۳۰، ۲۹، ۲۸، ۲۷، ۲۶، ۲۵، ۲۴، ۲۳، ۲۲، ۲۱، ۲۰، ۱۹، ۱۸، ۱۷، ۱۶، ۱۵، ۱۴، ۱۳، ۱۲، ۱۱، ۱۰، ۹، ۸، ۷، ۶، ۵، ۴، ۳، ۲، ۱، ۰

۱۱۴، ۱۱۵ - ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹

ایغور (الہی) : ۱۲۴

تجربہ (حضور، بلا واسطہ) : ۳۶، ۳۵

ایغور (ذیلی) : ۹۹

تجربہ (روحانی، باطنی) : ۳۴

ایغور (لامتناہی) : ۱۳۶

تجربہ (وجدانی) : ۳۵، ۳۶، ۳۷

ایغور (متناہی، انفرادی، انسانی) : ۶۴

تجربہ : ۱۶

۱۲۴، ۱۲۳، ۱۲۲، ۱۲۱، ۱۲۰، ۱۱۹، ۱۱۸، ۱۱۷، ۱۱۶، ۱۱۵، ۱۱۴، ۱۱۳، ۱۱۲، ۱۱۱، ۱۱۰، ۱۰۹، ۱۰۸، ۱۰۷، ۱۰۶، ۱۰۵، ۱۰۴، ۱۰۳، ۱۰۲، ۱۰۱، ۱۰۰، ۹۹، ۹۸، ۹۷، ۹۶، ۹۵، ۹۴، ۹۳، ۹۲، ۹۱، ۹۰، ۸۹، ۸۸، ۸۷، ۸۶، ۸۵، ۸۴، ۸۳، ۸۲، ۸۱، ۸۰، ۷۹، ۷۸، ۷۷، ۷۶، ۷۵، ۷۴، ۷۳، ۷۲، ۷۱، ۷۰، ۶۹، ۶۸، ۶۷، ۶۶، ۶۵، ۶۴، ۶۳، ۶۲، ۶۱، ۶۰، ۵۹، ۵۸، ۵۷، ۵۶، ۵۵، ۵۴، ۵۳، ۵۲، ۵۱، ۵۰، ۴۹، ۴۸، ۴۷، ۴۶، ۴۵، ۴۴، ۴۳، ۴۲، ۴۱، ۴۰، ۳۹، ۳۸، ۳۷، ۳۶، ۳۵، ۳۴، ۳۳، ۳۲، ۳۱، ۳۰، ۲۹، ۲۸، ۲۷، ۲۶، ۲۵، ۲۴، ۲۳، ۲۲، ۲۱، ۲۰، ۱۹، ۱۸، ۱۷، ۱۶، ۱۵، ۱۴، ۱۳، ۱۲، ۱۱، ۱۰، ۹، ۸، ۷، ۶، ۵، ۴، ۳، ۲، ۱، ۰

تجربہ : ۴۷

تحت الشعور : ۴۶

۱۲۸، ۱۲۹

تسل : ۴۱

ایغور (محیط) : ۱۱۱

تصدیق : ۷۲

ایغورے مطلق : ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹

تصور : ۹۱، ۹۳

۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹

تصور کی : ۱۶

ایغوریت (شخصیت) : ۹۸، ۹۷، ۹۶، ۹۵، ۹۴، ۹۳، ۹۲، ۹۱، ۹۰، ۸۹، ۸۸، ۸۷، ۸۶، ۸۵، ۸۴، ۸۳، ۸۲، ۸۱، ۸۰، ۷۹، ۷۸، ۷۷، ۷۶، ۷۵، ۷۴، ۷۳، ۷۲، ۷۱، ۷۰، ۶۹، ۶۸، ۶۷، ۶۶، ۶۵، ۶۴، ۶۳، ۶۲، ۶۱، ۶۰، ۵۹، ۵۸، ۵۷، ۵۶، ۵۵، ۵۴، ۵۳، ۵۲، ۵۱، ۵۰، ۴۹، ۴۸، ۴۷، ۴۶، ۴۵، ۴۴، ۴۳، ۴۲، ۴۱، ۴۰، ۳۹، ۳۸، ۳۷، ۳۶، ۳۵، ۳۴، ۳۳، ۳۲، ۳۱، ۳۰، ۲۹، ۲۸، ۲۷، ۲۶، ۲۵، ۲۴، ۲۳، ۲۲، ۲۱، ۲۰، ۱۹، ۱۸، ۱۷، ۱۶، ۱۵، ۱۴، ۱۳، ۱۲، ۱۱، ۱۰، ۹، ۸، ۷، ۶، ۵، ۴، ۳، ۲، ۱، ۰

تصور ہستی : ۱۰۰

۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹

تعقل : ۳۶، ۵۱، ۶۵

ایغوریت : ۹۸

ج

تعقبات ۳۲، ۳۴، ۳۸، ۵۰، ۵۱،

۷۴، ۷۲ -

جبر ۷۱، ۷۴

تعلیل ۷۸،

جبر و لزوم ۷۳،

تعلیل (شخصی) ۷۲،

جلیت ۴۸،

تعلیل (معکوس) ۷۳،

جوشن حیات ۷۷، ۹۴، ۱۰۰،

تعلیل (میکانی) ۷۲،

جواهر (مادی، جامد) ۷۷، ۸۸، ۸۹،

تعینات (زمانی مکانی) ۳۵،

۹۸، ۹۴، ۸۹ -

جوهر ۹۱، ۹۴، ۹۵، ۹۸، ۹۳، ۱۱۱،

تغیر ۲۷، ۳۲، ۳۵، ۸۹، ۹۱، ۹۳،

جوهر (روحانی) ۷۷،

۹۴، ۱۲۳ -

تغیر بلا تواتر ۷۸، ۷۹، ۹۳، ۱۲۳،

ح

تغیر است (مقامی) ۹۰،

حال محسوس (دائمی) ۳۴،

تفرقات ۴۳، ۴۴، ۱۲۸، ۱۲۹ -

حرکت محض (خالص) ۷۸، ۷۹،

تقریب ۹۹،

حقیقت ۱۵، ۱۶، ۱۸، ۲۰، ۲۲،

تقدیر ۷۶،

۲۳، ۲۷، ۳۵، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲،

تکرار ابدی ۷۷، ۱۰۰، ۱۱۳ -

۸۹، ۸۷، ۹۴، ۹۵، ۹۸، ۹۹،

تکوین ۱۰۰، ۱۰۲،

۱۰۱، ۱۰۳، ۱۱۱، ۱۱۲ -

تکوین (ابدی) ۱۰۰،

حقیقت (شخصی) ۱۱۴،

تمثال محض ۱۱۴،

حقیقت (طبیعی) ۸۸،

تواتر ۳۲، ۳۵، ۴۱، ۹۲، ۱۲۳ -



۱۰۰، ۱۰۱، ۱۲۳، ۱۲۴ -

زمان (حقیقی) ۹۲۷

زمان (ریاضیاتی) ۹۲۷

زمان (لامتناہی) ۱۲۶۷

زمانِ خالص ۹۳۷

زمان و مکان ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰

۱۲۹ -

س

ساخت (موضوعی) ۳۱۷

سرمدیت (دائیت) ۱۲۳، ۱۱۹، ۱۱۸

سکونی ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰ - ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹

ش

شعور ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴

۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴

۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵ -

شعور (مذہبی) ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴

۱۲۷، ۱۲۸ -

شعور (نظری) ۱۹۷

شئون ۷۷۷، ۷۷۸

شئے کماہی (شئے بذاتہ) ۷۷۷، ۷۷۸ -

ص

صورت ۷۷۷

ظ

ظہور ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹

ع

عدم ۷۷۷

عرفان ۷۷۷، ۷۷۸

عزم للقدوة ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰ -

عشق ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹

عضویاتی ۷۷۷

عضویہ ۷۷۷، ۷۷۸

عقلیت ۷۷۷

علت ۷۷۷

علیتِ فاعلی ۷۷۷

علیت ۷۷۷، ۷۷۸

علیت (سکائی) ۱۰۱۱

عینِ مطلق ۶۳۱

غ

غایت ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۳

غیر الیغوی ۷۰

غیر خود ۱۲۰

غیر ذات ۳۹

غیریت ۱۱۸

ف

فطرت ۲۲، ۹۴، ۱۱۳، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۵، کالبد ۹۴

فطرت (معروضی، خارجی) ۲۳

فطرتِ کاملہ ۴۴

فعلیت ۱۰

فعلیت ۱، ۴۹، ۷۳، ۷۵، ۷۶، ۸۷، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۳

۹۴، ۹۸، ۱۱۳، ۱۲۲، ۱۲۳

فعلیت (الہی) ۱۲۰

فعلیت (تخلیقی) ۱۱۹، ۱۲۱

فوق الحواس ۴۹

فوق الفطرت ۱۲۵

فہم محض ۱۰۴

ق

قبل تجربی ۱۴

قدر ۹۷

قلب ۳۴، ۳۷، ۳۸، ۷۴، ۷۹

قیاس تمثیلی ۹۰، ۹۱

ک

کالبد ۹۴

کل ۲۰، ۳۷، ۳۸، ۴۰، ۴۱

۱۱۱، ۱۱۲

کل (نمائی اور معقول) ۱۰۹

کل (نامی) ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۳

کلیات ۳۸

کلیت ۳۹

کمیتی ۹۳

کیفی ۱۹، ۹۳







وحدت وجود (وحدت الوجود) ۵۱، ۴۱، ہستی (لا متناہی) ۱۱۷	
۴۲، ۴۳، ۴۵ -	ہستی (مادراتی) ۱۱۸
وراء الراء ۴۰، ۴۹	ہستی (متناہی) ۱۲۰
وقوفی ۱۹	ہستی (موجود فی الخارج، معروضی) ۳۴
وقوفی مافیہ ۳۸، ۴۳	ہستی (یک بُعدی) ۳۲
۵	ہستی مطلق ۱۸، ۱۳۷، ۱۲۸
ہستی ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۳۲، ۵۰، ۴۴،	ہمہ الیست ۲۳، ۵۱، ۴۱، ۴۲،
۴۷، ۴۹، ۷۴، ۷۹، ۸۰، ۹۸، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۵ -	
۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۳، ۱۲۷،	ہمہ اوست ۲۳
۱۲۹ -	ہمہ اوستی ۱۴، ۱۱۲، ۱۱۷،
ہستی (حقیقی) ۱۱۵	۱۲۵، ۱۲۷ -
ہستی (غیر شغنی) ۱۱۴	ہیجان برائے حیات (جوش حیات) ۹۸

## کتب

ف

فلسفہ عجم : ۱۰

ق

قرآن مجید : ۹، ۲۹

م

مقدمہ (مستقبل کی مابعد الطبیعیات

کا مقدمہ) : ۲۷

میٹافزکس آف اقبال : ۵

## مقامات اور ادارے

پ	پشاور یونیورسٹی : ۴۰
ع	علی گڑھ : ۱۲، ۷
ک	کراچی یونیورسٹی : ۴۰
م	مسلم یونیورسٹی علی گڑھ : ۱۲، ۷
ہ	ہندوستان : ۷
ی	یورپ : ۱۰
گلشن پبلشرز سرسبز	پبلشرز : ملنے کا پتہ :-

شیخ محمد عثمان اینڈ سنز  
تاجران کتب، گلاز کدل چوک، سرسبز گلشن  
فون نمبر :- ۷۲۰۸۱

# گلشنِ پیشِ سرِ نگر

تازہ ترین ادبی، تنقیدی اور تاریخی کتابیں

فہرست ۹۲-۱۹۹۱ء

- ۱۔ سید میر علی ہدائی ڈاکٹر سیدہ اشرف ظفر ۵/۰۰
- ۲۔ مولانا سید ابوالحسن علی ندوی پیرزادہ مقشود احمد ایک تعارف ۲۵/۰۰
- ۳۔ اقبال اور نظریہ خودی سیار محمد سید قادری ۳۵/۰۰
- ۴۔ ریاست جموں و کشمیر میں اردو ادب حامد کاشمیری ۸۰/۰۰
- ۵۔ اردو طنز و مزاح۔ اعتساب و انتخاب ابن اسماعیل ۱۰۰/۰۰
- ۶۔ دستِ قضا (قوم موسیٰ کی تاریخ) " " ۸۰/۰۰
- ۷۔ اردو کی ادبی تاریخ (جدید ایڈیشن) پروفیسر عبدالقادر سروری ۳۰/۰۰
- ۸۔ اردو کے تصنیفی و تالیفی ادارے ڈاکٹر دیواندر گپتا ۵۰/۰۰
- ۹۔ رہنمائے معلمین اردو " " " ۳۵/۰۰
- ۱۰۔ تفسیر اقبال بہار الہ آبادی ۷۵/۰۰
- ۱۱۔ دلی عہد ڈاکٹر کرن سنگھ ۶۰/۰۰
- ۱۲۔ خلاصۃ التواریخ مرزا کمال الدین شیدا ۹۰/۰۰
- ۱۳۔ ارمغانِ شیدا " " ۲۵/۰۰
- ۱۴۔ شبابِ کشمیر (تاریخ زمین العابدین) محمد الدین فوق ۴۰/۰۰
- ۱۵۔ تواریخ اقوامِ کشمیر " " ۶۰/۰۰
- ۱۶۔ مختصر تاریخ کشمیر محمد امین چٹت ۲۵/۰۰
- ۱۷۔ جموں و کشمیر کے گوجر آر۔ آر۔ کھجوریا ۳۶/۰۰
- ۱۸۔ کشمیر اور دیگرہ راج ملک فضل حسین ۲۵/۰۰
- ۱۹۔ لہ دید (اردو) جیسا لال گیرد ۳۶/۰۰
- ۲۰۔ اردو کشمیری بول چال مفتی محمد مقبول ۱۵/۰۰



۵/۰۰	ڈاکٹر شکیل الرحمن	۲۱۔ ایک چہرہ پر چھائیوں کا (ڈرامہ)
۱۵/۰۰	" "	۲۲۔ اقبال اور فنون لطیفہ
۷/۰۰	محی الدین مجتہد	۲۳۔ تلاش (ناول)
۲۵/۰۰	ابن اسماعیل	۲۴۔ کبوتر سے (افسانوں کا مجموعہ)
۳/۰۰	محمد شفیع محبوب	۲۵۔ دردِ جگر
۳/۰۰	نظیر اکبر آبادی	۲۶۔ آدمی نامہ
۲۰/۰۰	عبدالاحد شاہ	۲۷۔ نفسیات اور تعلیمی مسائل
۲۰/۰۰	" "	۲۸۔ نظم و نسق مدرسہ اصول تعلیم
۱۳/۰۰	مولانا ابوالکلام آزاد	۲۹۔ خدا کی مستی
۷/۰۰	" "	۳۰۔ صدائے حق
۲۰/۰۰	" "	۳۱۔ مضامین البلاغ
۷/۰۰	" "	۳۲۔ عیدین
۱۰/۰۰	" "	۳۳۔ حضرت یوسف علیہ السلام
۳۰/۰۰	" "	۳۴۔ تحریک نظم جامعہ
۱۵/۰۰	" "	۳۵۔ قرآن کا قانون عروج و زوال
۷/۰۰	" "	۳۶۔ شہادت حسینؑ
۱۳/۰۰	" "	۳۷۔ البیرونی اور جغرافیہ عالم
۸/۰۰	" "	۳۸۔ فریضہ حج
۱۰/۰۰	منظور ہاشمی	۳۹۔ خطبات حسینؑ
۶/۰۰	نریش کار شاد	۴۰۔ سرقت اور توارد
۵۵/۰۰	مفتی احمد یار خاں	۴۱۔ ضیاء الحق
۸/۰۰	اکبر حیدری	۴۲۔ میر خمیر
۷/۰۰	میری ایلین چیز	۴۳۔ خوشگوار رفاقت
۱۰/۵۰	محمود ہاشمی	۴۴۔ پوشش کا سفر
۲۰/۰۰	ڈاکٹر اقبال	۴۵۔ تعلیم بالغان
۲۰/۰۰	" "	۴۶۔ رہبر بالغان

گلشنِ پیشہ کا وکیل چوک سرنگر



کلمن پاپسٹ

کشیدہ گاوٹ دل چوک

کس پیچ روڈ سربرا  
فون: ۱۹۰۰۰۱۸۱

# گانش پبلشرز سری نگر

تازہ ترین ادبی تنقیدی اور تاریخی کتابیں

150-00	محمد شمشیر خاں راؤ	ذکر حبیب 2 جلد سیٹ	1
50-00	ڈاکٹر حلیمہ اشرف	میر سید علی ہمدانی (سوانح)	2
50-00	شیخ عبد القادر جیلانی	معارف غوث الاعظم	3
100-00	ابن اسماعیل	اردو طنز و مزاح، احتساب و انتخاب	4
80-00	ابن اسماعیل	دست قفا (قوم موسیٰ کی تاریخ)	5
30-00	پروفیسر عبد القادر سروری	اردو کی ادبی تاریخ (جدید ایڈیشن)	6
35-00	سیار محمد سید قادری	اقبال اور نظریہ خودی	7
80-60	جامدی کاشمیری	ریاست جہول کشمیر میں اردو ادب	8
70-00	ظہور الدین	تغییل و تاویل	9
25-00	پیرزادہ مقسود احمد	مولانا سید ابوالحسن علی ندوی ایک تعارف	10
20-00	امین ایم الیاس	وسطی دور	11
8-00	مولانا ابوالکلام آزاد	فرہنگ سہج	12
70-00	ڈاکٹر دیواندر گپتا	بجۃ الاسرار	13
50-00	بہار الہ آبادی	اردو کے تصنیفی و تاریخی ادارے	14
35-00	ڈاکٹر کرن سنگھ	رہنمائے معلمین اردو	15
75-00	مرزا گمال الدین شہیدا	تفسیر اقبال	16
60-00	قمر الدین فون	ولی محمد	17
90-00	قمر الدین فون	خلاصۃ التواریخ	18
40-00	محمد امین ہندت	ارمغان شہیدا	19
40-00	آر. آر. ہجوریہ	شہاب کشمیر (تاریخ زمین العابدین)	20
60-00	ملک فضل حسین	تواریخ اقوام کشمیر	21
25-00	جبال لال کیرو	مختصر تاریخ کشمیر	22
30-00	مفتی محمد مقبول	جہول و کشمیر کے گوجر	23
45-00	ڈاکٹر شکیل الرحمن	کشمیر اور ڈوگرہ راج	24
40-00	محی الدین مجبور	اللہ دید (اردو)	25
15-00	ابن اسماعیل	اردو کشمیری بول چال	26
15-00	محمد شفیع محبوب	ایک چہرہ پر چھائیوں کا ڈرامہ	27
15-00	عبد الاحد شاہ	احمال اور فنون لطیفہ	28
7-00	محمد شفیق محبوب	تلاش (ناول)	29
25-00	عبد اقبال	کیرے (افسانوں کا مجموعہ)	30
4-00	عبد اقبال	درد جنگ	31
20-00	اکبر حیدری	نہیات اور تعلیمی مسائل	32
20-00	اکبر حیدری	نظریات و مسائل تعلیم	33
20-00	اکبر حیدری	تعلیم بالغان	34
8-00	اکبر حیدری	رہبر بالغان	35
		میر ضمیر	36

ملنے عایتہ

گانش پبلشرز، گاؤ کڈل، سری نگر، کشمیر